

Zur Lehre des hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente.

Von Michael Gierens S. J.

Seit den ersten Anfängen der Scholastik bis auf den heutigen Tag ist die Art der Wirkungsweise der Sakramente ein heiß umstrittenes Kampffeld. So sicher sich in allmählichem Fortschritt die wesentlichsten Wirkungen und vor allem die Tatsache der objektiven Gnadenbewirkung feststellen ließen, um so schwieriger erwies sich die Aufgabe, die Wirkungsweise nach ihrer Seinsart in den scharfen begrifflichen Denkformen der scholastischen Spekulation widerzuspiegeln. Das „sine praeiudicio melioris sententiae“ und „opinando dico“ des Alexander von Hales und das Schwanken des hl. Bonaventura verraten die Schwierigkeit ebenso wie die lauten und temperamentvollen Klagen des Melchior Cano. Seitdem in der nachtridentinischen Zeit die „kondizionalistische“ Erklärung ausfiel und im wesentlichen die Vertreter der physischen und der moralischen Kausalität das Rennen unter sich ausmachten, hatte der hl. Thomas — mehr nominell als in Wirklichkeit — eine führende Stellung; denn beide Parteien beriefen sich auf ihn, beide ohne hinreichende exegetische und historische Begründung. Die Rinnsale der Lehre blieben ohne Kontakt wie parallel verlaufende Schützengräben.

Ein neuer kräftiger Anstoß zur Erforschung der wirklichen Meinung des hl. Thomas kam durch Billot. Dieser Theologe, der in so vielen Stücken von der in seinem Orden traditionellen Lehre abwich, subjektiv wohl stets in der Meinung, der echten Lehre des Aquinaten zu folgen, machte die Entdeckung, daß die scheinbar so geschlossene Tradition der Thomisten in unserer Frage erst mit Cajetan, also über zwei Jahrhunderte nach dem Tode des hl. Thomas, einsetzte, während die älteren Thomisten einmütig eine andere Ansicht als dessen Lehre vertraten. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Sakramente nach Thomas *causae intentionales, instrumentales, dispositive, non perfective efficientes gratiam* sind — *intentionalis* soll weder = *physica* noch = *moralis* sein —, und daß Thomas konstant, auch in der Summa, an dieser Ansicht festhalte.

Billots Bemerkung über die ältere Thomistenschule bestätigt sich. Die Thomasdeutung, die sich am Sentenzenkommentar orientierte, hielt die instrumental-dispositive Sakramentenkausalität für die echte Lehre des Aquinaten und folgte ihr. So klar Annibaldus, Hervaeus Natalis, Petrus de Palude, Capreolus usw., schließlich noch Silvester von Ferrara.

Aber schon Petrus de Palude glaubte eine Differenz zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summe des hl. Thomas feststellen zu müssen, nämlich daß dort die dispositive (indirekte), hier die perfektive (direkte) Gnadenbewirkung gelehrt werde, und er deutete die Differenz so, daß der Sentenzenkommentar von der heiligmachenden Gnade, die theologische Summe von der Sakramentsgnade spreche. Sakramentsgnade, Charakter und Seelenschmuck seien direkte, die heiligmachende Gnade sei indirekte Wirkung der Sakramente. „Sacramenta attingunt ad productionem dispositionis ad gratiam, quae est character vel ornatus, et pari ratione ad gratiam sacramentalem, si differat ab alia gratia“ (4 dist. 1 q. 1). „Quod enim in IV^o [Sentenzenkommentar] dicit sacramenta non attingere ad gratiam, sed ad ornatum, verum est de gratia gratum faciente. Et quod dicit in ultima parte [der theologischen Summe], quod attingunt ad gratiam, verum est, sacramentalem, quae differt a prima. Sed Thomas videtur velle, quod ista gratia sacramentalis non solum differat a gratia gratum faciente et virtutibus acquisitis et infusis et donis, sed etiam ab ipso ornatu vel characterе, quia dicit, quod gratiae sacramentales fluunt a gratia sicut et virtutes et supponunt gratiam gratum facientem, quod non facit character vel ornatus“ (4 dist. 2 q. 3).

Capreolus übernimmt diese Ansicht (Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, ed. Paban-Pègues S. 3 f.). Er verweist neben der Summe auch schon auf De Veritate q. 27 a. 4. Er bezeichnet die Sakramentsgnaden als Habitus (ebd. 23), während sie nach Petrus de Palude gratiae gratis datae sind, und identifiziert sie mit dem sakramentalem Charakter und Seelenschmuck, wenigstens insofern sie habitus sein sollen: „Characteres et ornatus sacramentales sunt gratiae quaedam sacramentales. Nec alias oportet ponere praeter characteres et ornatus per modum actus primi vel habitus, quidquid sit de actibus secundis“ (ebd. 77).

Es ist Petrus de Palude und Capreolus als Verdienst anzurechnen, daß sie die verschiedene Sprechweise des hl. Thomas in verschiedenen Werken beobachtet haben, aber ihr konkordistischer Lösungsversuch ist entschieden mißglückt. Thomas redet in der Summe 3 q. 62 a. 1 sicher von der heiligmachenden Gnade; denn es ist nach den zitierten Schrifttexten die Gnade, durch die wir der göttlichen Natur teilhaftig werden und zum ewigen Heile gelangen. Wenn die gratia sacramentalis irrigerweise auch mit dem sakramentalem Charakter identifiziert wird, so widerspricht es der Lehre des hl. Thomas (3 q. 63 a. 2 Sed contra; a. 4

ad 2), sie als habitus zu bezeichnen. Für die Auffassung der Sakramentsgnade als Disposition für die heiligmachende Gnade hätte sich Capreolus allenfalls auf *De veritate* q. 27 a. 7 berufen können, wo Thomas sagt: „*Sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur, sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiae gratum facientis vel augmentum.*“ Da aber Thomas sonst stets sagt, daß die gratia sacramentalis aus der gratia, quae est in essentia animae, hervorfießt wie die gratia virtutum (4 dist. 1 q. 1 a. 4 sol. 5; S. th. 3 q. 62 a. 2) und in ihrem Sein von der heiligmachenden Gnade abhängig ist (so noch hier in *De veritate* q. 27 a. 5 ad 12), so kann jene Priorität nicht von einer ontologischen Priorität des Seins im Effekt, sondern nur von einer logischen Priorität der Hinordnung des Sakraments zu seinem medizinellen Zweck, des direkten Hinsteuerns auf ihn verstanden werden. Eine solche logische Hinordnung kann im signum sacramentale seiner significatio nach logisch subjektiviert und seiner virtus nach, wie Thomas sie versteht, aktiviert sein. Die am stärksten bei Hugo von Sankt Viktor ausgeprägte Auffassung, daß die Sakramente Medizingefäße seien, die eben zunächst Heilmittel enthalten und auf den Heilzweck hingeordnet sind, spielt hier hinein. Weil aber diese — den Schäden entsprechend vielfältige — Heilgnade nicht da sein kann ohne die eine, tiefer, nämlich im Wesen der Seele, liegende heiligmachende Gnade, in der sie ontologisch verwurzelt ist, so muß die heiligmachende Gnade als mittelbares Ziel in der Heilabsicht und dem Heilzweck der Medizin enthalten sein, in der Ausführung aber ontologisch früher erreicht werden (vgl. *De verit.* q. 27 a. 5 ad 12; 4 dist. 7 q. 2 a. 2 sol. 3).

In diesem Zusammenhang läßt sich ein Text besprechen, der eine Fülle von Schwierigkeiten in sich zu bergen scheint (vgl. A. Teixidor, *De causalitate sacramentorum*: Greg 8 [1927] 76 ff.). Im Sentenzenkommentar (4 dist. 24 q. 2 a. 3) lehrt Thomas, in der Priester- und Diakonatsweihe werde die Gnade — genau die plenitudo gratiae — durch die Handauflegung erteilt, der sakramentale Charakter aber werde durch die Darreichung der Instrumente eingepreßt, die im Weiheritus erst später folgt. Ist hier die Gnade im Effekt der Zeit nach früher da als der Charakter, der doch nach der Lehre des Sentenzenkommentars Disposition zur Gnade sein soll? Ist die Gnade hier sekundäre Wirkung und Disposition für den Charakter? Wirkt die Handauflegung als bloßes Sakramentale, da nur die Darreichung der Instrumente als Materie be-

zeichnet wird (4 dist. 24 q. 1 a. 1 sol. 5)? Hat Thomas hier schon die unmittelbare Gnadenwirksamkeit gelehrt, in *De veritate* und *De potentia* dann wieder die mittelbare und endlich, nach nochmaliger stillschweigender Meinungsänderung, in der *Summa theologiae* erneut die unmittelbare?

Zunächst darf als sichere Meinung des hl. Thomas gelten, daß die fragliche Handauflegung zum Sakrament gehört. Denn *S. th. 3 q. 84 a. 4 c* zählt sie — parallel zu der Handauflegung in der Firmung — zu den Handauflegungen, die in den Sakramenten vorkommen und wird (ad 1) in Gegensatz gestellt zu der nichtsakramentalen Handauflegung über die Kranken (*Mk 16, 18*).

Das gegenseitige Verhältnis von Gnadenwirkung und Charaktereinprägung scheint so bestimmt zu sein: Das Weihesakrament nimmt eine Sonderstellung in der Reihe der Sakramente ein. Wie die anderen Sakramente auf eine *gratia sacramentalis* als Heilmittel gegen Schäden des einzelnen, so ist das Weihesakrament hingeordnet auf geistliche Gewalt, die im Weihecharakter fundiert ist und durch die einem Schaden der Gemeinschaft begegnet werden soll: „*Ordo non datur in remedium unius personae, sed totius ecclesiae*“ (4 dist. 24 q. 1 a. 2 sol. 1 ad 1). Ja, Thomas sieht im Charakter das eigentliche Wesen des Sakramentes, während die „*res tantum*“ (Gnade) nicht dazu gehöre: „*Unde relinquitur, quod ipse character sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis*“ (4 dist. 24 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 1). Die Weihe der *ministeria* (Dienste, Amtsgewalten), die auf die Eucharistie hingeordnet sind, ist das Weihesakrament (4 dist. 24 q. 2 a. 1 sol. 2). Gott beabsichtigt durch dieses, d. h. also durch Erteilung des Weihecharakters, seiner Kirche würdige Diener zu geben für die Wahrnehmung des Kultes (*S. th. 3 q. 63 a. 4*) und die Spendung der Sakramente (4 dist. 24 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 3; sol. 3 ad 3). Geeignet und würdig, das Heilige zu verwalten und Heiligkeit zu vermitteln, könnten die Diener aber nicht sein, wenn sie nicht selbst entsprechend heilig wären. Infolgedessen verleiht Gott mit dem Charakter heiligmachende Gnade zum würdigen Gebrauch der mit dem Charakter verbundenen Gewalt (*S. th. 3 q. 63 a. 4 ad 1*). In diesem Sinne wird an der zuletzt zitierten Stelle gesagt, der Charakter disponiere direkt (*propinque*) zur Ausübung geistlicher Gewalt, zur Gnade aber entfernt und indirekt. Die geistliche Gewalt liegt in der nächsten Absicht Gottes bei Verleihung des Charakters, und sie ist mit ihm unmittelbar als Befähigung gegeben, die geistlichen Amtshandlungen gültig und ordnungsgemäß vornehmen zu kön-

nen. Die Gnade ist erst unter Voraussetzung dieser ersten Absicht und zwar zu ihrer würdigen Verwirklichung in Gottes Absicht einbezogen worden. Sie ist auch nicht mit der Einprägung des Charakters unmittelbar gegeben, sondern es ist ein besonderes Eingreifen Gottes zu ihrer Verleihung nötig: „Ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam“ (ebd.). Der Character ist Disposition zu diesem Eingreifen und darum auch zur Gnade selbst. Durch die Ausdrucksweise „divina largitas . . . largitur“ wird übrigens sehr deutlich eine Verbindung zwischen Disposition und Endeffekt angedeutet, die frei ist, also, wenn sie überhaupt kausal ist, moralisch-juridischer Art sein muß.

Es scheint zunächst nichts im Wege zu stehen, in der Ausführung (in ordine executionis) dieselbe Reihenfolge anzunehmen, wie sie in Gottes Absicht festgelegt ist: erst Charakter, dann Gnade. Aber da ist der doppelte Ritus: erst die Handauflegung, durch die die Gnade erteilt wird, dann die Darreichung der Instrumente, durch die, wie es scheint, erst nachträglich der Charakter eingepägt wird.

Eine derartige Teilung und Ordnung kommt jedoch nicht in Frage. Denn nach Thomas ist im Gesamtritus eine sakramentale Kraft, die sich auf die verschiedenen Teile des Ritus (Materie, Form usw.) wie auf ein agens verteilt, das schließlich auf die heiligmachende Gnade hinzieht. Daß im Effekt die Einprägung des Charakters wenigstens *natura prius* erfolgen muß als die Eingießung der Gnade, folgt aus der allgemeinen Lehre über den Charakter, von der der Weihecharakter nicht ausgenommen ist: „Character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris et est sacramentum respectu ultimi effectus“ (S. th. 3 q. 63 a. 3 ad 2). S. th. 3 q. 64 a. 1 c wird der sakramentale Charakter als *virtus instrumentalis, quae manat e principali agente, quod est Deus*, gekennzeichnet. Also nicht der Charakter, sondern stets die Gnade ist der letzte Effekt.

Mit Cajetan, genau gesprochen mit dem Kommentar Cajetans zur theologischen Summe des hl. Thomas beginnt eine neue Epoche der Thomasdeutung in unserer Frage. Wegen der verschiedenen Sprechweise in Sentenzenkommentar und theologischer Summe mußte oder konnte es jedenfalls von Bedeutung sein, daß nicht mehr der erstere, sondern die letztere als Textvorlage gewählt wurde.

Der einschlägige Artikel der Summe (3 q. 62 a. 1) gibt in seinem Wortlaut keinen direkten Anlaß, eine bloß dispositive Gnadenbewirkung anzunehmen, sagt aber auch nicht, sie sei ungenügend. Der Artikel schweigt auch von der perfektiven

Gnadenbewirkung. An und für sich gibt er nicht einmal Anlaß, den Unterschied von dispositiver und perfektiver Instrumentalwirksamkeit zu machen. Da aber Thomas im Sentenzenkommentar u. ö. den Unterschied ausdrücklich machte und sich in unserer Frage für die dispositive Wirkungsweise aussprach, wird man aus dem Schweigen allein nicht entnehmen können, daß er nunmehr die perfekte lehre.

Cajetan hat als Bakkalaureus in Padua (ab 1493) einen Sentenzenkommentar geschrieben, in dem er die instrumental-dispositive Sakramentenkausalität mit der älteren Thomistenschule lehrt (Cod. lat. 3076 der Pariser Nationalbibliothek; bezügl. Text veröffentlicht von M.-H. Laurent in *RevScPhTh* 20 [1931] 77—82). Als er später als Kardinal seinen Kommentar zur Summa schrieb, stellte er als erster die Behauptung auf, 3 q. 62 a. 1 werde die instrumental-perfektive Kausalität gelehrt. M.-H. Laurent vermutet (ebd.) wohl mit Grund, daß die Eindrücke, die der Kardinal von den Protestanten gewonnen hatte, hier mitspielten. Der subjektiv-dispositiven Auffassung der Protestanten ließ sich die objektiv-perfektive wirksamer entgegenstellen als die objektiv-dispositive. Aber die falsche Deutung, die Petrus de Palude und Capreolus dem Schweigen des hl. Thomas von der dispositiven Kausalität in 3 q. 62 a. 1 gegeben haben, trug sicher auch wesentlich mit dazu bei, der neuen Auffassung den Weg zu ebnen.

Auf Grund von Schrifttexten wie 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15; Eph 2, 9 usw. hatte man sich bis dahin durchgängig zu der Formel bekannt, die Gnade werde geschaffen. Petrus de Palude und Capreolus (a. a. O. S. 24:) „*gratia et gloria, quae dicuntur proprie creari vel concreari*“) verstanden die Formel wörtlich von einer eigentlichen Schöpfung. Zu einem Schöpfungsakt konnte aber eine Kreatur nach der vorherrschenden Meinung nicht einmal als Instrumentalursache mitwirken. So lehrt auch Thomas S. th. 1 q. 45 a. 5; C. gent. 2, 21; De pot. q. 3 a. 4 gegen den Lombarden 4 dist. 5, dem er im Sentenzenkommentar gefolgt war. Aus diesen Prämissen folgerte man, daß auch bei der Hervorbringung der Gnade keine Kreatur mitwirken könne, und zwar sagten die einen, es gehe überhaupt nicht, und gaben deswegen mit Bonaventura (4 dist. 5 a. 3 q. 1 fund. 4; dist. 17 p. 1 a. 2 q. 1 fund. 2 und ad 3, ed. Quaracchi IV 1, S. 128 425 426) der „konditionalen“ Erklärung den Vorzug, während die anderen meinten, nur die direkte Mitwirkung sei ausgeschlossen, die indirekte bleibe möglich, und sie sahen in diesem Tatbestand eine Stütze für die Theorie von der instrumental-dispositiven

Wirkungsweise. Indem Cajetan in bewußtem Gegensatz zu diesen Anschauungen lehrte, der Begriff einer eigentlichen Schöpfung finde, auch nach Thomas in der Summa, auf die Hervorbringung der Gnade keine Anwendung, machte er sich den Weg frei zur Theorie von der instrumental-perfektiven Kausalität.

Die neue Ansicht Cajetans wurde von seinem zeitgenössischen Ordensbruder Silvester von Ferrara, dem klassischen Kommentator der Summa contra gentiles, mit großer Entschiedenheit bekämpft, trotz der Hochachtung, mit der sich der Ferrariensis (1524) in der Epistula dedicatoria über Cajetan äußert (vgl. RevThom 32 [1927] 309). Silvester von Ferrara lehnt die Sondermeinung des Capreolus (und Petrus de Palude), S. th. 3 q. 62 a. 1 sei von der gratia sacramentalis die Rede, ab, verteidigt aber absolut und als Meinung des hl. Thomas die instrumental-dispositive Kausalität. Denn die Gnade werde aus nichts hervorgebracht und nach Thomas 1, 2 q. 110, a. 2 ad 3 so geschaffen, wie es inhärierenden Formen zukomme, geschaffen zu werden, „eo, quod homines secundum ipsam creantur“. Das Inhärieren in einem Subjekt macht den Schöpfungsakt noch nicht unmöglich, sondern erst die eductio e potentia materiae, die aber hier fehle (vgl. De pot. q. 3 a. 8; 1 dist. 14 q. 3). Der Gegengrund Cajetans, die Gnade werde nicht annihiliert, wenn sie verloren gehe, also auch nicht aus dem Nichts hervorgebracht, wenn sie erworben werde, könne vom Standpunkt des hl. Thomas aus nicht geltend gemacht werden, da der Heilige 2 dist. 26 a. 2 ad 5 das Gegenteil sage.

Trotz dieser, den Begriff der Gnadenschöpfung zu stark in den Vordergrund schiebenden Apologie der herkömmlichen Thomasdeutung setzte sich die Ansicht Cajetans in der Thomistenschule durch. Dabei wirkte neben dem Ansehen dieses Theologen auch die Tatsache mit, daß man fortan mehr die theologische Summe als den Sentenzenkommentar des hl. Thomas kommentierte, und die Sprechweise der Summe konnte immerhin dieser Ansicht günstig erscheinen.

Uns Heutigen, auch heutigen Thomisten (vgl. M.-B. Lavaud O. P. in RevThom 32 [1927] 315), fällt es auf, mit welcher Sorglosigkeit die nachtridentinische Thomistenschule die Ansicht Cajetans als Meinung des hl. Thomas hinstellen pflegte, ohne ernste Bekümmernung um die großen Schwierigkeiten, die dieser Deutung entgegenstanden. Die Thomisten halten auch heute an ihrer Deutung fest, suchen aber mit größerer Sorgfalt der Schwierigkeiten Herr zu werden. Das Angelicum 8 (1931) 149—186 bringt einen Artikel des

Dominikaners M. Tuyaerts: „Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam unquam docuerit.“ Die Fragestellung ist offenbar orientiert an der Bemerkung Cajetans (In 3 q. 62 a. 1; ed. Leon. 12, 21), der hl. Thomas habe im Sentenzenkommentar nur die Meinung anderer referiert: „Quidquid enim secundum aliorum opinionem ut probabiliorem dixerit auctor in IV Sent.“, in der Summa theologica aber die viel tiefere eigene Ansicht vorgelegt: „hoc in loco secundum propriam sententiam longe altius sensit“. M. Tuyaerts dehnt die Behauptung Cajetans betr. des Sentenzenkommentars auch auf die Quaestiones disputatae de veritate und de potentia aus, die er als Frühschriften des englischen Lehrers ansieht und mit Mandonnet auf April, bzw. Dezember 1259 datiert. Diese Frühdatierung ist wohl sicher abzulehnen; vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Münster 1931), der für De potentia nur die Spanne von 1265—1267 läßt. Danach bleibt die Ansicht Tuyaerts' kaum noch möglich. Denn es ist doch nicht anzunehmen, daß Thomas in einer so oft berührten Frage so lange Zeit nur die Meinungen anderer referiert habe. Die anderen Gründe Tuyaerts' sind aus der Sprechweise des hl. Thomas hergenommen, so das „alii dicunt“, das „hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens“ (4 dist. 1 q. 1 a. 4 sol. 1) usw. Diese Ausdrucksweise zeigt: 1. daß Thomas sich an eine gangbare Meinung anschloß; 2. daß er mit derselben Bescheidenheit redet, die uns bei Alexander von Hales und Bonaventura begegnete. Daß er aber nicht nur referiert, sondern sich entscheidet, zeigen die a. a. O. unmittelbar folgenden Worte: „Ad cuius evidentiam sciendum est“, und am Anfang des nächsten Alinea: „Dicendum est ergo“, mit denen er eine erneute Vorlegung und Vertiefung der gebilligten Ansicht verbindet. Mit solchen Worten pflegt aber der hl. Thomas nach Tuyaerts (a. a. O. 163 f.) seine eigene feste Ansicht auszudrücken.

Auch sachlich ist 4 dist. 1 q. 1 a. 4 mehr als eine Wiedergabe einer vorgefundenen Ansicht. Der hl. Thomas hat die Frage nie mehr mit derselben Gründlichkeit und Ausführlichkeit behandelt wie hier. Er hat die vorgefundene Ansicht bereichert durch die sorgfältig ausgebaute Begriffsbestimmung der *causa instrumentalis* und ihre Verwendung für die *causalitas instrumentalis dispositiva* (qc. 1), durch Bestimmung der *virtus sacramenti* als eines *ens intentionale et spirituale* (qc. 2), durch Benennung der *fides ecclesiae* als Bindegliedes einerseits zwischen Instrument (Sakrament) und Erstursache (Gott) und andererseits zwischen Instrument

(Sakrament) und Wirkung (Gnade), so daß eine durchgehende geistige Verbindungsbahn zwischen Erstsursache und Endeffekt durch das Sakrament hindurch sichtbar wird, die gleichzeitig auch die Verbindung zwischen allen Wirkenden (Gott, Leiden Christi als Verdienstursache und Kirche¹ erkennen läßt (qc. 3), durch Deutung des „*sacramenta gratiam continent*“ als eines Enthaltenseins in der Weise, wie eine Instrumentalursache ihre Wirkung enthalten kann in dem unvollkommenen Sein ihrer *virtus* (qc. 4) und endlich durch die Bestimmung des Verhältnisses der *gratia sacramentalis* zur *gratia gratum faciens* und zur *gratia virtutum* (qc. 5; vgl. oben S. 323).

Wesentlich kürzer, fast wie ein Exzerpt aus dem Sentenzenkommentar, zum Teil unter Weglassung der genaueren Begründung behandelt die q. 62 der *Summa theologica* dieselben Fragen, und zwar a. 1 die *causa instrumentalis* unter Weglassung der Untereinteilung *ex parte effectus in disponentem et perficientem*, mit 3 Objektionen gegen 6 im Sentenzenkommentar, in a. 4 die *virtus sacramenti* mit 4 gegen 5 Objektionen, in a. 5 ad 2 die *fides Ecclesiae* als Bindeglied, und zwar ist hier im Artikel die *virtus ex passione Christi* in den Vordergrund gestellt, wie es auch im Sentenzenkommentar in den Objektionen ist, das „*sacramenta continent*“ in a. 3, die *gratia sacramentalis* in a. 2. In a. 3 ist eine ähnliche Kürzung zu beachten wie in a. 1. Das *incompletum esse* von der Wirkung, das in der Instrumentalursache sich findet, ist im Sentenzenkommentar nach vierfacher Hinsicht unterschieden (*species effectus; forma propria perfecta; esse fluens; ad dispositionem, non perfectionem attingere*) mit Untereinteilung des

¹ Vgl. Hervaeus Natalis 4 dist. 1 q. 2: „*Aliquid potest esse ab alio tripliciter: Uno modo sicut a causa principali effective causante. Et sic virtus sacramentorum est a solo Deo, sicut patet per argumentum factum ad hoc. Quia, sicut ab eo ut a principali agente et causante est gratia, ita ab eo sicut a causa principali agente est virtus, quae est in sacramentis. Alio modo est aliquid ab alio sicut a causa meritorie disponente. Sicut si aliquis mereretur pro me aliquid ab aliquo praelato, diceretur, quod illud haberetur ab illo sicut a merente mihi et per meritum adiuvante. Et isto modo virtus sacramentorum est a passione Christi, quia merito passionis Christi factum est genus humanum dignum, ut a Deo sibi provideretur de sacramentis disponentibus genus humanum ad gratiam. Tertio modo dicitur esse aliquid ab alio sicut ab applicante causalitatem agentis principalis vel meritorii ad instrumentum et per consequens ad illud, circa quod operatur instrumentum. Et isto modo virtus est in sacramentis ad iustificandum ex fide ecclesiae. Et propter hoc dicitur, quod ille, qui confert sacramentum, oportet quod intendat facere illud, quod facit ecclesia.*“

dritten Punktes in fluxus de potentia in actum und de agente in patiens. Der ganze vierte Punkt fehlt in der Summa, ähnlich wie in a. 1, und vom dritten die Untereinteilung.

Wenn man die Darstellungen in Sentenzenkommentar und Summa rein formell vergleicht, wird man alle Unterschiede als Kürzungen oder Vereinfachungen in der Summa aussprechen können, die sich aus der im Prologus zur Summa theologica ausgesprochenen Absicht des hl. Thomas, ein Schulbuch für Anfänger zu schreiben, hinlänglich erklären, angenommen vielleicht die etwas mehr hervortretende Betonung der virtus meritoria passionis Christi in a. 5 der Summe.

In anderem Zusammenhang und anderer Anordnung handelt der hl. Thomas von unserer Frage in der Quaestio disputata de veritate, q. 27 a. 4 und 7. Der Artikel 4 ist in seinem Aufbau dem Artikel 1 der q. 62 in der Summa ähnlich, nur ausführlicher; er betont, daß die Sakramente Instrumentalursachen der Gnade sind, schweigt aber von der Untereinteilung in dispositive und perfektive Instrumentalursachen. Trotzdem wird in den Lösungen der Schwierigkeiten (ad 3; ad 9; ad 12) gesagt, die Sakramente seien Instrumentalursachen mit bloß dispositiver Wirkungsweise. Im Artikel 7 wird dasselbe gesagt im corpus und in der Beantwortung der argumenta „Sed contra“. Dieselbe Antwort erscheint wieder in De potentia q. 3 a. 4 ad 8. Der Befund in De veritate ist der augenscheinliche Beweis dafür, daß das Schweigen des hl. Thomas von einer weiteren Unterscheidung im corpus articuli nicht beweist, daß er daran nicht weiter festhalte.

An eine Meinungsänderung in S. th. 3 q. 62 a. 1 im Sinne Cajetans zu denken, liegt somit kein Grund vor. Im Gegenteil. Wenn Thomas seine Meinung geändert hätte, so hätte er die bisher vertretene Meinung nicht unerwähnt lassen dürfen; er hätte sie zu den falschen Meinungen zählen und mit Gründen widerlegen müssen. Man kann doch nicht annehmen, daß seine Meinungsänderung grundlos erfolgt wäre. Von all dem findet sich aber in dem angeführten Artikel der Summa keine Spur^{1a}.

^{1a} Noch weniger kann die Ansicht Geiselmans befriedigen (ThQschr 108 [1927] 234 ff.), Thomas habe hinsichtlich der — der sakramentalen analogen — Wirksamkeit der Menschheit Christi den Übergang von der moralisch-dispositiven zur physisch-unmittelbaren Wirkungsweise bei Abfassung der „Quaestiones De Veritate, und zwar von q. 27 zu q. 29 (1256—1259 nach Grabmann)“ gemacht. Ein so weitreichender stillschweigender Übergang in demselben innerlich zusammengehörigen Teil desselben Werkes — die drei Quästionen 27—29 be-

Die Erklärung der Verschiedenheit der Rede-weise, über die schon Petrus de Palude und Capreolus stutzten, dürfte in zwei Punkten zu suchen sein. Einmal war die *causalitas perfecta* keine gangbare Meinung — sie wurde vor Cajetan von niemand vertreten —, und es war deswegen nicht notwendig, sie Anfängern in der Theologie auseinanderzusetzen und zu widerlegen. Als einzige falsche Meinung wird stets die von der „*causa sine qua non*“ erwähnt und widerlegt. Sie war widerlegt, wenn nachgewiesen war, daß die Sakramente wirkliche Instrumentalursachen seien. Sodann war mit dem Begriff der *causa instrumentalis* für den hl. Thomas der Gedanke an dispositive Wirksamkeit schon gegeben. Gerade in der *Summa theologica* (1 q. 45 a. 5) lehrt Thomas: „*Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis.*“ Zuweilen kann das Instrument auch bis zum Endeffekt durchdringen, aber das kann es auch dann nicht „*secundum aliquid sibi proprium, sondern secundum quod est motum a primo agente*“ (4 dist. 1 q. 1 a. 4 sol. 1). Daß ein Instrument irgendwie dispositiv wirke, wenn es überhaupt wirkt, braucht also nicht eigens

handeln Gnade und Rechtfertigung — scheint doch eine gar zu gewagte Annahme zu sein. Wäre der behauptete Meinungsumschwung bei q. 29 tatsächlich eingetreten, so hätte Thomas doch die Möglichkeit gehabt, die vorhergehende q. 27 noch im Manuskript zu überarbeiten und das entstehende Werk in sich einstimmig zu gestalten. — Auch inhaltlich dürfte der entscheidende Artikel 4 der q. 29 nicht geeignet sein, eine Meinungsänderung im besagten Sinne zu begründen. Es wird zwar gelehrt, die Menschheit Christi werde in dreifachem Sinne Haupt der Kirche genannt: 1. *ratione dignitatis*; 2. *ut gubernator*; 3. *ratione influentiae*. Aber die *continuitas*, welche von dieser *influentia* unterstellt wird, ist einmal begründet mit der Einzigkeit des Hl. Geistes in der ganzen Kirche, also sicher *via divinitatis*, dann auch durch die Verbindung der Menschheit mit der Gottheit, also nicht mit etwas Physischem, das in der Menschheit selbst liegt, sondern das auf dem Wege der hypostatischen Union über die Gottheit zum physischen Kontakt mit den Seelen führt. Zudem ist diesen Ausführungen der Satz vorausgeschickt: „*Nomen capituli diversimode secundum metaphoram diversis attribuitur*“, und es folgt nachher die Festlegung: „*Ut ergo proprie [im Gegensatz zu den vorausgehenden metaphorischen Aussagen, die für das „dicitur caput“ ausreichen] loquamur, Christus totus secundum utramque naturam est caput totius ecclesiae secundum tres condiciones praedictas.*“ Daß also in der Menschheit allein sich alle Bedingungen finden, zumal die eigens anders erklärte *continuitas* für die *influentia* im physischen Sinne, kann man gewiß nicht behaupten.

gesagt zu werden, weil es immer der Fall ist und sich von selbst versteht; daß es aber perfektiv wirke, versteht sich nicht von selbst, müßte also eigens bemerkt werden. So erklärt es sich, daß Thomas in dem Corpus articuli De verit. q. 27 a. 4 die causalitas dispositiva nicht erwähnt und doch in den Responsa auf sie zurückgreift wie auf eine Selbstverständlichkeit, und daß er S. th. 3 q. 62 a. 1, wo diese Objectionen fehlen, überhaupt nicht auf sie zu sprechen kommt.

Er kommt aber an anderer Stelle doch darauf zu sprechen, nämlich 3 q. 63 a. 4 arg. 1, wo er die Frage nach dem Sitz des Charakters behandelt. Hier wird die Ansicht, der Charakter sei eine Disposition für die Gnade zum Fundament einer Schwierigkeit gegen die vertretene Meinung, der Charakter habe sein unmittelbares Subjekt nicht in der Seele, sondern in der (kognitiven: ad 3) Seelenfähigkeit:

„Videtur, quod character non sit in potentiis animae sicut in subiecto; character enim dicitur esse dispositio ad gratiam; sed gratia est in essentia animae sicut in subiecto . . . ; ergo videtur, quod character sit in essentia animae, non autem in potentiis.“

Hätte Thomas seine frühere Meinung von der dispositiven Wirksamkeit der Sakramente aufgegeben, so müßte das hier in Erscheinung treten, wo er in der Summa theologica diese Meinung ausdrücklich berührt und wo ihm eine Schwierigkeit aus ihr entsteht. Die Lösung wäre einfach: Jene Meinung ist falsch; der Charakter ist keine Disposition für die Gnade. Tatsächlich sagt Thomas das nicht, sondern er sucht eine Lösung, bei der jene Meinung von der dispositiven Natur des Charakters fortbestehen kann. Durch die Unterscheidung einer doppelten Dispositionsbeziehung des Charakters: einer unmittelbaren zu den Kultakten und einer mittelbaren zur Gnadeneingießung löst Thomas die Schwierigkeit. Er rückt damit von der Ansicht der unmittelbaren physischen Gnadenbewirkung durch die Sakramente eher noch weiter ab, als daß er sich zu ihr bekannte.

Für die Beibehaltung der Ansicht, der Charakter sei Disposition für die Gnade, spricht auch die Art und Weise, wie Thomas (S. th. 3 q. 63 a. 3 ad 2) ihn als *res et sacramentum* bestimmt, nämlich so, daß er als Vorwirkung zwischen dem äußeren Sakrament und der Gnade dazwischen liegt und als inneres sakramentales Zeichen auf die zu verleihende Gnade hinweist.

Noch deutlicher spricht für die Beibehaltung der Ansicht vom Charakter als Disposition zur Gnade, was Thomas S. th. 3 q. 69 a. 10 von der Rolle des Charakters beim Wiederaufleben des formlos empfängenen Taufsakramentes sagt. Der

Charakter erscheint hier als Quasi-Form der geistlichen Wiedergeburt, die Gnade als „effectus formae“, den die Form stets hervorbringt, sobald sie entsteht, wenn nicht ein Hindernis vorliegt; liegt aber ein Hindernis vor, so vollendet die Form ihre Wirkung, sobald das Hindernis beseitigt wird:

„Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio; cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens, quo remoto, forma rei generatae perficit suum effectum . . . Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem, quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata; impeditur autem quandoque per fictionem; unde oportet, quod remota ea per paenitentiam baptismus statim consequatur suum effectum“ (S. th. 3 q. 69 a. 10).

Hier wird also die Gnade ausdrücklich als perfekte Wirkung dem Charakter zugeordnet, der in diesen Fällen auch zeitlich früher da ist.

Man wird also nicht sagen können, in der theologischen Summe seien keine Belege für die dispositive Gnadensamkeit der Sakramente mehr vorhanden.

Es fehlen aber in der Summe theologica genauere Angaben über den Dispositionseffekt. Was über die virtus sacramenti gesagt wird, läßt erkennen, daß er notwendig übernatürlich sein muß. Aber die hier sich alsbald erhebende Frage, wieso das Sakrament an diesen übernatürlichen Dispositionseffekt heranreichen könne, nicht aber an die gleichfalls übernatürliche Gnade, wird nicht ausdrücklich behandelt. Die Lösung dieser Fragen hängt enge zusammen mit der Rolle, die der Schöpfungsbegriff in der Lehre von der Hervorbringung der Gnade spielt (vgl. oben S. 326).

Die Hl. Schrift hatte durch die Bezeichnung des gerechtfertigten Menschen als nova creatura es nahe gelegt, die Hervorbringung der Gnade als creatio zu bezeichnen, und diesem Brauch schloß sich auch Thomas an. Aber er hatte Schwierigkeiten, in dieser Anwendung dem Worte seinen streng philosophischen Begriff zu lassen, weil die Gnade ein Akzidens ist und nur das, was subsistiert, im eigentlichen Sinne geschaffen wird (vgl. S. th. 1 q. 45 a. 4). So schreibt er in Beantwortung von Schwierigkeiten, die aus der Anwendung des Schöpfungsbegriffs auf die Hervorbringung der Gnade entstehen:

„Illa ratio non est usquequaque sufficiens. Nam creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse et fieri; formae autem non subsistentes sive substantiales sive accidentales non proprie creantur, sed concreantur, sicut nec esse habent per se, sed in alio, et quamvis non habeant materiam ex qua, quae sit pars eorum,

habent tamen materiam in qua, a qua dependent, et per cuius mutationem in esse educuntur, ut sic eorum fieri sit proprie eorum subiecta transmutari. Secus autem est de anima rationali, quae est forma subsistens; unde proprie ei creari convenit“ (De verit. q. 27 a. 3 ad 9).

„Sicut dicit Boetius, accidentis esse est inesse; unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est; unde et magis dicitur esse entis, ut dicitur in 7 Metaphysicorum; et quia eius est fieri vel corrumpi, cuius est esse, ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit neque corrumpitur, sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens, et secundum hoc etiam gratia dicitur creari ex eo, quod homines secundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo, id est non ex meritis, secundum illud ad Ephesios 2 [, 9]: Creati in Christo Iesu in operibus bonis“ (S. th. 1, 2 q. 110 a. 2 ad 3).

Aus diesen Texten ist ersichtlich, daß Thomas die Formel von der Erschaffung der Gnade gelten läßt, sie aber nicht im eigentlichen strengen Sinne versteht, eigentlich nicht secundum esse, sondern secundum dici. Nicht eigentlich die Gnade erlangt das Sein, sondern ihr Subjekt erlangt durch sie ein neues Sein, und die Forderung des Entstehens aus nichts ist in moralischem Sinne gewendet und insofern als erfüllt erachtet, als kein Verdienst des Empfängers der Gnade sie begründet. Diese Opposition secundum esse und secundum dici ist keine absolute, nach der das secundum dici einfach falsch wäre, abgelehnt oder nur als Meinung anderer wiedergegeben würde, sondern nur eine relative, die nur eine gewisse Unzulänglichkeit des secundum dici offenbart, insofern ihm etwas an begrifflicher Schärfe mangelt oder der Begriff nicht in allen Momenten im eigentlichen Sinne genommen wird. — Thomas fordert auch betreffs der Sakramente nur, daß sie „aliqua“ „per aliquem modum“ die Gnade verursachen (De verit. q. 27 a. 4; S. th. 3 q. 62 a. 1). — Die Ausdrucksweise ist oft deswegen gewählt, weil sie aus der Hl. Schrift oder den „dicta sanctorum“ stammt, und wird beibehalten, weil sie ihren guten Sinn hat. So sagt Thomas De verit. q. 27 a. 3 ad 1: „Solus Deus remittit peccata active . . . homines autem dicuntur remittere ministerio“, und, was unsere Frage noch näher berührt:

„Manus impositio non causat Spiritus Sancti adventum, sed simul cum manus impositione Spiritus Sanctus advenit. Unde non dicitur in textu, quod apostoli imponentes manus darent Spiritum Sanctum, sed quod imponebant manus, et illi accipiebant Spiritum

Sanctum. Si tamen impositio manuum dicatur aliquo modo causa acceptionis Spiritus Sancti per modum, quo sacramenta sunt causa gratiae . . . hoc non habebit manus impositio, in quantum est ab homine, sed ex institutione divina“ (De verit. q. 27 a. 3 ad 16).

„Gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: unde non proprie creatur per modum illum, quo substantiae per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiae accedit² ad rationem creationis, in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam, in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus. — Unde patet solutio ad quartum. Nam cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur causa materialis. Hoc vero aliquo modo ad carentiam materiae pertinet, quod aliqua forma de naturali materia potentia educi non potest (De pot. q. 3 a. 8 ad 3 et 4).

Zwischen creatio und iustificatio, die wesentlich in der infusio gratiae besteht, findet Thomas einen Unterschied ex

² In welchem Sinne dieses „accedere“ verstanden werden konnte und wie der Begriff „creare“ gemodelt wurde, um für unseren Fall noch zu passen, zeigen die Ausführungen des Hervaeus Natalis, die ihr Vorbild im Sentenzenkommentar des hl. Thomas (4 dist. 5 q. 1 a. 3 sol. 3 ad 4) haben: „Creare idem est quod nullo praesupposito aliquid agere; illud nihil praesupponere potest dupliciter accipi. Uno modo ex parte facientis. Alio modo ex parte facti. Ex parte facientis nihil praesupponere est, quod agat non praesupponendo aliquid agens, in cuius virtute agat, et sic soli Deo convenit in agendo nihil praesupponere. Ex parte autem facti nihil praesupponere est, quod sc. idem sit, quod nullum subiectum praesupponat, in quo fiat, et hoc dupliciter: vel quia sibi repugnat fieri in alio sicut angelus et totum compositum comprehendens materiam et formam, vel quia non dependet ab eo, in quo fit, sicut anima rationalis, cuius factio potest dici pro tanto nihil praesupponere, quia nullo praesupposito potest fieri per se a Deo. Et ex hoc patet, quod quaedam dicuntur creari, quia nihil praesupponunt ex parte facientis, sicut gratia. Sic etiam omnis sanatio, quae fit a medicina, potest dici medicatio denominative ab agente. Quaedam autem dicuntur creari, quia nihil praesupponunt ex parte facti, sicut ea quae nullum subiectum praesupponunt, ut angelus et consimilia. Illud autem, quod aliquid praesupponit ex parte subiecti et attingitur ab agente, quod agit in virtute alterius, sive attingatur ab illo instrumentaliter sive ut a principali agente, neutro modo potest dici creari, quia nec ex parte agentis immediati nec ex parte facti, cum etiam subiectum praesupponatur ex parte facti et agens immediatum, sive ponatur instrumentale sive principale, praesupponat aliquid agens, virtute cuius agat. — His ergo praemissis potest ostendi propositum, sc. quomodo ponatur, quod sacramenta agant in animam causando in ea effective et instrumentaliter caracterem, qui est dispositio ad gratiam, quam ponimus formam per creationem inductam“ (In 4 dist. 1 q. 1).

parte modi agendi. Bei der creatio als Hervorbringung aus nichts ist jede Mitwirkung einer Kreatur unmöglich; dagegen muß der Sünder, der einmal zum Gebrauch seiner Freiheit gelangt ist, sich durch einen freien Akt auf die Rechtfertigung vorbereiten, also (dispositiv) zu ihr mitwirken, und so bleibt die iustificatio in dieser Hinsicht hinter der creatio zurück: „... ex parte modi agendi . . . creatio est maximum opus Dei“ (S. th. 1, 2 q. 113 a. 9 ad 3). Vgl. ebd. a. 3—5.

Die Erklärung des Begriffs „nova creatura“ im Kommentar zu Gal 6, 15 zeigt, wie stark nach Thomas subjektive Akte an der Rechtfertigung beteiligt sind; es sind Glaube und Liebe, die gleichzeitig auch Gnadengeschenke sind, so daß eine enge Mitwirkung vorliegt:

„In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praepitium, sed fides quae per dilectionem operatur“ (Gal 6, 15). Fides ergo caritate formata est nova creatura. Creati namque et producti sumus in esse naturae per Adam; sed illa quidem creatura vetusta iam erat et inveterata; et ideo Dominus producens nos et constituens in esse gratiae fecit quandam novam creaturam (Iac 1, 18): ‚Ut simus initium aliquod creaturae eius‘. Et dicitur ‚nova‘, quia per eam renovamur in vitam novam, et per Spiritum Sanctum (Ps 103, 30): ‚Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae‘, et per crucem Christi (2 Cor 5, 17): ‚Si qua est in Christo nova creatura etc.‘ Sic ergo per novam creaturam, sc. per fidem Christi et caritatem Dei, quae diffusa est in cordibus nostris, renovamur et Christo coniungimur.“

In diesem Text ist also Gal 5, 6, im Sinne der Information des Glaubens durch die Liebe verstanden, Beleg für das Wesen der nova creatura Gal 6, 15. Die fides und die Beziehung zu Christus wird weiter belegt durch 2 Kor 5, 17, die caritas und die Beziehung zum Hl. Geist durch Ps 103, 30, die novitas durch Jak 1, 18.

Die Texte beweisen, daß es nicht im Sinne des hl. Thomas sein kann, einfachhin alles, was von der Schöpfung im strengen Sinne gilt, auf die productio gratiae zu übertragen. Man wird nicht einfach schließen können: Weil zur Schöpfung keine Kreatur als Instrumentalursache mitwirken kann, kann sie es im Sinne des Aquinaten auch nicht zur Hervorbringung der Gnade.

Damit ist aber andererseits auch noch nicht gesagt, daß im Sinne des hl. Thomas ein Geschöpf als Instrumentalursache unmittelbar zur Hervorbringung der Gnade mitwirken könne. Der Aquinate spricht sich aus besonderen Gründen hiergegen aus.

Zunächst scheint er einen Schrifttext: „Gratiam et gloriam

dabit Dominus“ (Ps 83, 12) von der Verleihung der heiligmachenden Gnade und der Himmelseligkeit zu verstehen (1, 2 q. 112 a. 1 Sed contra). Thomas mußte um so leichter geneigt sein, die Bewirkung der Gnade und Glorie hier in gleicher Exklusivität Gott allein vorbehalten zu sehen, als er auch aus systematischen Gründen diese Exklusivität forderte: „*Gratiae collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini coniungitur, a solo Deo est*“ (De verit. q. 27 a. 3), und umgekehrt mußte die systematische Auffassung in der Deutung des Schrifttextes eine kräftige Stütze finden.

Die Größe und die besondere Art der Wirkung, die in der Hervorbringung der Gnade liegt, ist der Grund, dessentwegen Thomas konstant lehrt, Gott allein könne unmittelbar an der Hervorbringung der Gnade beteiligt sein.

Hierfür führt er im Sentenzenkommentar (1 dist. 14 q. 3) drei Gründe an: 1. die Gnade erhebt über das gesamte Natursein, befindet sich also in keiner natürlichen passiven Potenz und kann deswegen von keiner geschöpflichen aktiven Potenz hervorgebracht werden; 2. sie ist eine unmittelbare Verbindung und Verähnlichung mit Gott, und eine solche kann nach dem Prinzip: „*Unumquodque agit sibi simile*“, nur unmittelbar von Gott hervorgerufen werden; 3. die Gnade hat in sich eine in gewissem Sinne unendliche Kraft, nämlich zu Verdiensten, die zu einem unendlichen Gute hinführen. Hinzu kommt noch die Bemerkung über das Verhältnis von Instrumental- und Hauptursache, das stets so ist, daß die letzte Vollendung — also hier die Eingiebung der Gnade — von der Hauptursache stammt.

Das beliebte Argument, das aus dem Ausschluß der Instrumentalursache vom Schöpfungsakt auf ihren Ausschluß vom Akt der Gnadenhervorbringung schließt, hätte im Sentenzenkommentar schon deswegen nicht genügen können, weil Thomas sich hier noch mit der Ansicht des Lombarden abfindet, Gott könne einer Kreatur die Kraft geben, als Instrumentalursache zu einem Schöpfungsakt mitzuwirken (4 dist. 5 q. 1 a. 3 sol. 3 ad 4 sq.; 2 dist. 1 q. 1 a. 3). Er läßt aber die weitere Ansicht des Lombarden, daß eine Kreatur auch zur inneren Seelenreinigung, die durch die Gnade geschieht, in ähnlicher Weise mitwirken könne, nicht hingehen, sondern unterscheidet hier eine doppelte Art von Mitwirkung der Instrumentalursache: 1. eine solche, bei der dem Instrument eine Kraft gegeben wird, die ein in sich vollendetes Natursein hat und die dadurch nicht nur zu einem sekundären Effekt, sondern zur Hauptwirkung mitwirkt; 2. eine solche,

die eine Kraft von nur unvollkommenem Natursein hat und nur zu einer Disposition, nicht zum Haupteffekt selbst mit-tätig ist. Nur die zweite wird zugegeben. Der Grund für die Ablehnung ist folgender:

„*Gratia elevat hominem ad vitam quandam, quae est supra conditionem omnis naturae creatae; est enim esse gratiae supra esse naturale et hominis et angeli, quae sunt supremae creaturae; et ideo agens, quod propria virtute sibi animam assimilat per gratiam, oportet quod sit supra omnem virtutem creatam*³, et sic talis cooperatio excedet terminos creaturae“ (4 dist. 5 q. 1 a. 3 sol. 1).

Das ist derselbe Grund, aus dem unmittelbar vorher auch die potestas principalis Gott allein vorbehalten wird:

„*Quidquid enim communicatum alicui traheret ipsum extra terminos suae speciei, non potest sibi communicari sicut equo non potest communicari, quod habeat rationem, quamvis hoc communicatum sit homini. Quod autem communicatum alicui trahit ipsum extra terminos creaturae, non potest alicui creaturae communicari.*“

Er bezeichnet diese Wirkung als „*nobilissimus effectus, quo ultimo fini coniungimur, cuiusmodi est gratia, per quam fit remissio peccatorum*“. Hinsichtlich ihrer läßt er nur eine Möglichkeit geschöpflicher Mitwirkung zu, nämlich die instrumental-dispositive, wobei er durch ein „*ut quidam dicunt*“ zu erkennen gibt, daß er die Benennung als „disponens“ von anderen übernommen hat. Diese Mitwirkung findet sich nach unserer Stelle in den Sakramenten und unabhängig von ihnen in der potestas excellentiae Christi. Hieraus folgt schon, was ad 1 auch noch ausdrücklich bemerkt wird, daß die potestas excellentiae, die Christus auch als Mensch besaß, nur die zweite, nicht die erste Art der Mitwirkung einschließt.

Aus dieser Art von Begründung sieht man leicht die Disparität, die zwischen Gnadenbewirkung und Bewirkung des sakramentalen Charakters im Sinne des hl. Thomas zu machen ist. Beide Effekte sind zwar übernatürlich; aber daraus folgt nicht, daß sie auf derselben Stufe stehen. Man muß deswegen auch nicht, wie eine beliebige Schwierigkeit gegen die dispositive Wirksamkeit der Sakramente will, entweder auch für Charakter und Seelenschmuck eine neue Disposition annehmen und so fort in infinitum oder aber gleich die Mög-

³ Das „*transcendere omnem potestatem creatae virtutis*“ beweist, daß die virtus divina unmittelbare Ursache ist, und kann deswegen bei den Wundern Christi als Beweis seiner Gottheit dienen (S. th. 3 q. 43 a. 4).

lichkeit zugeben, daß auch die Gnade vom Sakrament unmittelbar erreicht werden könne. Denn nicht die Übernatürlichkeit der Gnade als solche begründet ihre Unerreichbarkeit für geschöpfliche Wirksamkeit, sondern ihre Seinsstufe als *nobilissimus effectus*, quo ultimo fini coniungimur, und ihre Transzendenz über jegliche Natur. Der sakramentale Charakter wird dagegen von Thomas (S. th. 3 q. 63 a. 3 et 5) als Teilnahme am Priestertum Christi bestimmt, das in sich selbst der geschöpflichen Ordnung angehört, während die Gnade mit dem Schöpfer selbst verbindet (vgl. S. th. 3 q. 64 a. 1).

Zu beachten ist aber hier eine Stelle aus der *Quaestio disputata de veritate* (q. 27 a. 3), die im ganzen die gemachten Ausführungen bestätigt, hinsichtlich der letztgenannten Schwierigkeit aber einen Zusatz erforderlich zu machen scheint, obschon sie hier ebensowenig wie anderswo von Thomas ausdrücklich erwähnt wird.

Zunächst antwortet Thomas auf die Frage: „*Utrum aliqua creatura possit gratiae causa esse*“:

„*Respondeo dicendum, quod simpliciter concedendum est, quod nulla creatura potest creare gratiam effective, quamvis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiae susceptionem. Cuius ratio triplex est.*“

Von den drei Gründen betrifft der zweite die aktuelle Gnade. Er ist aus der Natur des freien Willens hergenommen: Die Gnade wirkt bestimmend auf den freien Willen ein. So kann aber nur Gott unmittelbar auf den freien Willen einwirken. Der dritte Grund betrifft hauptsächlich die heiligmachende Gnade und zwar ihre unmittelbare Verbindung mit dem letzten Ziel. Erste Wirkursache und letztes Ziel entsprechen sich aber, und darum muß die Begnadigung ebenso allein von Gott ausgehen wie die Schöpfung.

Der erste Grund ist aus der bloßen Übernatürlichkeit der Gnade als solcher hergenommen:

„*Gratia . . . est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale; nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione. Primo quidem, quia eius solius est rem ultra statum naturae promovere, cuius est gradus naturae statuere et limitare; quod solius Dei constat esse. Secundo, quia nulla virtus creata agit nisi praesupposita potentia materiae vel alicuius loco materiae; potentia autem naturalis creaturae non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest; et inde est, quod miracula sola virtute divina agente fiunt, quamvis ad miraculi expulsionem aliqua creatura cooperetur vel orando vel qualitercumque*

aliter ministerium adhibendo. Et propter hoc nulla creatura effective gratiam causare potest.“

Dieser Grund geht weiter als die früher geltend gemachten. Er schließt eine eigentliche direkte physische effektive Mitwirkung einer Kreatur von jeder Hervorbringung eines Seins aus, in der der Schritt der Erhebung der Natur zur Übernatur gemacht wird. Dann kann auch der sakramentale Charakter nur von Gott direkt bewirkt sein und das Sakrament nur irgend eine Dienstleistung bei seiner Einprägung bieten. Eine unendliche Reihe von Dispositionen, die der Gnade vorgelagert wären, ergibt sich trotzdem nicht, weil die Dienstleistung des Sakramentes zur Einprägung des Charakters nicht wieder in einem dauernden physischen Effekt enden muß, der dem Charakter vorgelagert ist usw., sondern eine vorübergehende Wirkung sein kann, wie es die *virtus sacramenti* nach dem hl. Thomas ist, und auch nicht mehr in die Übernatur erhoben zu sein braucht, als es das Sakrament, bzw. die *virtus sacramenti*, schon ist.

Der Aquinate unterscheidet (4 dist. 5 q. 1 a. 2) vier Arten der Mitwirkung: 1. durch Beistand; 2. durch Rat; 3. durch Benutztwerden zur Herbeiführung der Hauptwirkung des Haupthandelnden; 4. durch Schaffung einer Disposition für die Hauptwirkung. Die beiden ersten Arten der Mitwirkung gibt es bei Gott überhaupt nicht. Die dritte Art liegt dann vor, wenn ein Geschöpf durch seine Naturkraft etwas zum Endeffekt beiträgt; denn immer ist Gott der Haupthandelnde, und in einem solchen Falle wirkt also das Geschöpf als Instrument zum Haupteffekt mit. Das ist aber nicht in allem der Fall. Man beachte, daß es sich hier nur um die Tatsachenfrage handelt, nicht um die Möglichkeit. Gewisse Dinge hat sich Gott allein vorbehalten, und er läßt kein Geschöpf zu ihrer Hervorbringung mitwirken. Dazu gehören die Erschaffung und die Wiedererschaffung (durch Sündenvergebung und Gnadenerlebung) der Seele. Hierbei können Geschöpfe nur in der vierten Art mitwirken, zur Sündenvergebung durch subjektive (Lehre, Verdienst) oder objektive (Sakramentenspendung = *cooperatio ministerii*) Disponierung.

Nach *De verit.* q. 27 a. 1 ad 2 et 10 sind es drei Dinge, die Gott unmittelbar und ohne Dazwischentreten einer Kreatur bewirkt: Schöpfung, Rechtfertigung und Beseeligung. Auch in der *Summa theologica* (1, 2 q. 113 a. 9), werden diese drei Dinge, und sie allein, in Frage gezogen, um zu entscheiden, welches die größte Wirkung Gottes sei. Zunächst führt Thomas im „*Sed contra*“ drei positive Zeugnisse zugunsten der Rechtfertigung an:

„Sed contra est, quod in Psalmo 144[, 9] dicitur: ‚Miserationes eius super omnia opera eius‘ (hier ist das ‚super‘ offensichtlich komparativ, nicht extensiv verstanden). Et in collecta (Dom. X post Pentecost.) dicitur: ‚Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas‘. Et Augustinus dicit (In Io tr. 72) exponens illud Ioan. 14[, 12]: ‚Maiora horum faciet‘, quod ‚maius opus est, ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram‘.“

Dann wird jeder dieser göttlichen Wirkungen in einer Beziehung der Vorrang der Größe eingeräumt: Ex parte modi agendi ist die Schöpfung am größten, secundum quantitatem absolutam die Beseligung, secundum quantitatem proportionis die Rechtfertigung, „quia plus excedit donum gratiae dignitatem impii, quam donum gloriae dignitatem iusti“.

In der Quaestio disputata de veritate lehnt Thomas jede Vermittlung durch eine Wirkursache bei der Begnadigung ebenso ab wie bei der Schöpfung:

„Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis; et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia“ (De verit. q. 27 a. 1 ad 3).

Daß die Gnade wegen der Größe des Effekts von Gott allein hervorgebracht werde, sagt Thomas S. th. 1, 2 q. 112 a. 1. Nachdem er, wie schon oben S. 336 f. bemerkt wurde, die These im „Sed contra“ durch einen Psalmvers belegt hat, führt er im Corpus die Gründe an, die uns auch im Sentenzenkommentar begnügen:

„Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet, quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet . . . , sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.“

Deswegen können sowohl die Menschheit Christi (ad 1) als auch die neutestamentlichen Sakramente (ad 2) nur Werkzeuge der Gnadenwirkung sein, und zwar solche, die nicht propria virtute an den Effekt heranreichen, sondern nur durch die mit ihnen mitwirkende göttliche Kraft. Das ist die vierte Art der Mitwirkung, von der Thomas im Sentenzenkommentar 4 dist. 5 q. 1 a. 2 (vgl. oben S. 340) redet. Nur schweigt er von der dispositiven Wirkungsart, woraus nach früher Gesagtem (S. 330 332) nicht folgt, daß er sie ablehnt.

Eine Warnung davor, die Leistungsfähigkeit des Werkzeugs zu überschätzen, liegt in den Worten der theologischen Summe (3 q. 13 a. 3): „Virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti.“ Noch S. th. 3 q. 64 a. 1 macht Thomas als Grund für die alleinige Hervorbringung des inneren Effekts der Sakramente durch Gott als Hauptursache geltend: „quia solus Deus illabitur animae“. Das ist Zustimmung zu Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 83 (ML 58, 999): „Illabi autem menti illi soli possibile est qui creavit.“ Danach kann kein Geschöpf unmittelbar die innere Gnade hervorbringen helfen.

Man wird bei Thomas nicht in nackten Worten eine klare Stellungnahme zu allen Fragen finden, die heute in der Sakramentenlehre erörtert werden. In unserer Frage hat die spätere Spekulation manche Gesichtspunkte in ein ganz neues Licht gerückt. Thomas schrieb unter dem Eindruck der Problemlage seiner Zeit, und diese war von fernher an Augustinus orientiert. Durch zwei Augustinustexte sah man zwei verschiedene Wege zur Lösung unserer Frage gewiesen, zwischen denen man wählte und an deren Ausbau man arbeitete. Aus den verschiedenen Schriften des hl. Thomas läßt sich also ein ziemlich einheitliches Bild seiner Anschauung über die Kausalität der Sakramente gewinnen. In diesem Bilde stehen als besonders charakteristische Züge die genaue Bestimmung der *causalitas instrumentalis* und der *virtus intentionalis* hervor.

Thomas hat sich der auch von Alexander von Hales und Albertus Magnus vertretenen Theorie angeschlossen, die sich an dem Augustinuswort inspirierte: „Unde ista virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat?“ (In Io tr. 80 n. 3; ML 35, 1840). Er gab ihr den Vorzug vor der anderen, stets von ihm zuerst erwähnten Theorie, die mit Wilhelm von Paris und anderen von einer bloßen Assistenz Gottes und einer äußeren Anknüpfung einer nur göttlichen Tätigkeit an das sakramentale Zeichen als Bedingung redete (*causa sine qua non*), die wohl auf das Augustinuswort zurückgeht: „Deus adest evangelicis verbis suis, sine quibus baptismus Christi consecrari non potest“ (De baptismo 6, 25, 47; CSEL 51, 324). Dieser Text behält auch in der Theorie von der *causalitas instrumentalis* seinen guten Sinn, da auch hier der Haupteffekt von Gott ausgeht. Dagegen kann die andere Theorie die Texte nicht gut erklären, in denen durch Kausalpartikeln und *ablativus instrumentalis* den Sakramenten ein kausaler Einfluß auf die Bewirkung der Gnade zugeschrieben wird. Auch abgesehen davon, daß das

Tridentinum ihm recht gab, muß man sagen, daß Thomas gut gewählt hat.

Die mit der gewählten Theorie verbundene Anschauung von der dispositiven Wirkungsweise hat Thomas übernommen und in seinen Begriff der *causalitas instrumentalis* hineingebaut⁴. Eine nähere Untersuchung über den Dispositionseffekt findet sich aber nicht bei ihm, abgesehen von der unabhängig von unserer Frage zu behandelnden Lehre vom sakramentalen Charakter. Daher fehlt die nähere Bestimmung des Wesens des sogenannten Seelenschmucks, der keineswegs als veraltete Anschauung preisgegeben zu werden braucht, sondern als objektive Heiligkeit bei allen Sakramenten durch ihre konsekratorische Wirkungsweise nachweisbar ist (vgl. Pohle-Gierens Bd. 3 S. 93).

Die *virtus sacramenti* wird treffend als intentionales Sein bestimmt. Es wird in befriedigender Weise gezeigt, wie sie sich in dem *corporale elementum* finden kann. Bei dieser Untersuchung steht vielleicht aber doch, wie auch bei dem Augustinuswort von der *virtus aquae*, der „Leib“ des Sakramentes gegenüber seiner „Seele“, d. h. der geistigen Tätigkeit, die den äußeren Akt begleitet, zu sehr im Vordergrund. Wenn dann die Verbindung, durch die der Fluß der Kausalität hindurchgehen soll, aufzuzeigen ist, wird auf einmal auf die *fides ecclesiae* (vgl. o. S. 328) verwiesen, ähnlich wie Augustinus dem die Aufgießung des Wassers begleitenden Wort die Wirksamkeit zuschreibt, „*non quia dicitur, sed quia creditur*“ (In Io 80, 3; ML 35, 1840). Ebenso wie Augustinus überläßt es an dieser wichtigen Stelle im wesentlichen auch Thomas dem Leser, sich seine weiteren Vorstellungen selbst zu bilden. Im Sentenzenkommentar wird gesagt, daß die *fides Ecclesiae* (das Sakrament) mit Gott als Erstursache, mit dem Leiden Christi als Verdienstursache und schließlich mit

⁴ Bei Besprechung der bischöflichen Vorweihe des Chrisam für die Firmung (S. th. 3 q. 72 a. 3 ad 2 und ausführlicher 4 dist. 7 a. 2 sol. 3 ad 3) fällt nebenbei die Bemerkung ab, die Vorweihe entspreche der Anfertigung des Instruments, die Spendungsformel seiner Anwendung. Beides wird als Konsekration bezeichnet, wodurch der Materie also in doppelter Weise *virtus instrumentalis* erteilt werde. Der Effekt einer Konsekration an einer Materie kann aber nur objektive Heiligkeit sein. Objektive Heiligkeit ist also die Form, die die sakramentale Materie zum sakramentalen Instrument macht, und wieder ist die *virtus instrumentalis*, die dieses Instrument bei seinem Gebrauch empfängt, objektive Heiligkeit. Darin liegt ein sehr deutlicher Fingerzeig auf die konsekratorische Wirkungsweise der Sakramente, wenn diese auch nicht formell gelehrt wird.

der Gnade als „signatum“ verbinde (4 dist. 1 q. 1 a. 4 sol. 3). Die Verbindung mit dem Verdienstleiden Christi durch den Glauben wird S. th. 3 q. 64 a. 3 durch Röm 3, 25: „Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius“ belegt. Nach De verit. q. 27 a. 4 wird uns die vis ablutiva peccatorum (Offb 1, 5; Röm 3, 24) des Blutes Christi spiritualiter per fidem, corporaliter per sacramenta appliziert. In der Summa theologica (3 q. 48 a. 6 ad 2) heißt es: „Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spirituale virtutem ex divinitate unita, et ideo per spirituale contactum efficaciam sortitur, sc. per fidem et fidei sacramentum“, wieder mit Berufung auf Röm 3, 25. Es wird aber nirgends gezeigt, wie durch die fides Ecclesiae als Bindeglied die virtus sacramenti von der Erstursache durch Menschheit Christi und Sakrament als Instrumentalursachen hindurchgleitet und endlich im Empfänger ihre Wirkung vollendet. Ob das nicht damit zusammenhängt, daß Thomas den scharfen Begriff der causalitas moralis — trotz vieler Elemente (vgl. z. B. 3 dist. 19 q. 1 a. 1; S. th. 3 q. 48 a. 6 ad 3), die zu ihm gehören — nicht besaß und noch weniger den der causalitas iuridica?

Daß Thomas den Begriff der causalitas iuridica nicht fand, daran dürfte u. a. eine zu große Abhängigkeit von früheren Theologen schuld sein, die ihn die bekannten Beispiele des merellus, chirographus, denarius plumbeus, anulus und baculus zu sehr als bloße Zeichen werten ließ. In den von den früheren Theologen gewählten Beispielen waren sie es ja wohl auch. Es gibt aber auch äußere Zeichen, die den inneren Willen zu einer Rechtsübertragung erst wirksam für die Rechtsordnung machen. Die schriftliche oder gar notarielle Niederlegung eines Kaufvertrags ist dann rechtswirksam (causa), wenn durch diese Form der Vertrag erst rechtswirksam wird; sie ist bloßes Zeichen, wenn sie nur zur Erinnerung an die Bestimmungen des bereits rechtsgültig erfolgten Abschlusses geschieht. Diese juristische und die moralische Kausalität sind ihrer Natur nach geeignet, den Weg über die geistige Straße der fides Ecclesiae zu finden, die alle Punkte berührt, die für die komplizierte Wirkungsweise der Sakramente von Bedeutung sind. Die fides Ecclesiae ist doch sicher ein geistiges Handeln der Kirche. Die dienende Kirche (1 Kor 4, 1) ist ein freies, geistiges Werkzeug in der Hand Gottes, Christus juristisch untergeordnet und moralisch verbunden; in ihrer Hand, die von Gott geführt wird, sind die Sakramente körperlich-geistige Instrumente zur Ausführung des Heiligungswillens Gottes. Dabei ist die objektive Disposi-

tion durch das Sakrament als Heiligungsmittel unfehlbar erreichbar, die subjektive Disposition aber, die in dem seiner Freiheit mächtigen Empfänger auch erforderlich ist, von dem Gebrauch dieser Freiheit abhängig. Ist die subjektive Disposition aber vorhanden, so wird wegen der objektiven Disposition, die durch das Sakrament geschaffen und auf die Gnade hingeordnet wurde, von Gott die Gnade verliehen. Nicht der Spender des Sakramentes benutzt das Sakrament als Instrument, um Gott zur Verleihung der Gnade zu bewegen, sondern die Bewegung geht von Gott als *primus motor immobilis* aus, der die Menschheit Christi als hypostatisch verbundenen, die Sakramente als äußeres Instrument benutzt, um den Empfänger des Sakramentes objektiv zur Gnade zu disponieren und ihm durch Zuwendung der Verdienste Christi, unseres von Gott bestellten Stellvertreters, einen Rechtsanspruch — soweit der Mensch Gott gegenüber ein Recht haben kann — auf die Gnade zu verleihen. Gott will dann, daß der Mensch wegen der Würdigkeit, die in der verliehenen objektiven Heiligung („Seelenschmuck“) liegt, und wegen des von ihm durch Christus und die Sakramentenspendung verliehenen Rechts die Gnade mitgeteilt werde. „*Deus non vult hoc propter hoc, sed vult hoc esse propter hoc.*“ In diesem Wollen wegen der Würdigkeit liegt die moralische, in dem Wollen wegen des Rechtstitels die juridische Kausalität. So scheint uns die Theorie des Aquinaten seinem Geistesprechend durchgeführt werden zu können.