Messopfer - Kreuzesopfer [Fortsetzung]

Autor(en): **Rohner, Gebhard**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **8 (1930)**

PDF erstellt am: **29.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762184

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Meßopfer – Kreuzesopfer.

Von Dr. Gebhard ROHNER, Domkapitular in St. Gallen.

(Fortsetzung.)

II.

Die Gegenwart Christi im heiligen Sakrament.

Das wahre Opfer Christi am Kreuze ist im heiligen Sakramente enthalten und darum gegenwärtig, und zwar nicht bloß wie in einem Zeichen oder in einem Bilde, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit (St. Thom. III 75, 1). Doch wie ?

1. Der heilige Lehrer sagt kurz und bündig : « modo penitus supernaturali », auf ganz und gar übernatürliche Weise. Deshalb kann diese Art der Gegenwart vom Menschenverstande auf Erden niemals *in sich* erkannt werden. Nur der heilige Glaube erfaßt sie, und auch er nur sehr unvollkommen. « Weil sie ganz und gar übernatürlich ist, kann sie secundum se nur *vom göttlichen Verstande* erkannt werden. Der *verklärte* erschaffene Verstand, der Anteil hat an der Klarheit der göttlichen Erkenntnis, schaut sie in der Wesenheit Gottes. So lange wir auf Erden sind, erkennt sie unser Verstand nur durch den Glauben, wie alle übrigen göttlichen Geheimnisse. »[1] Daher können wir von der Gegenwart Christi im heiligen Sakramente eigentlich nur erklären, *wie sie nicht ist.*

2. St. Thom. (III 75, 1 ad 4) sagt zuerst : « Christus ist in diesem Sakramente gegenwärtig nicht nach Art der körperlichen Gegenwart, d. h. nicht nach der einem Körper eigenen Weise, nicht so, wie er in seiner sichtbaren Gestalt ist, sondern geistiger, unsichtbarer Weise (spiritualiter i. e. invisibili modo et virtute spiritus). »

[1] III 76, 7 : « Quia modus essendi, quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, sc. divino, secundum se visibilis est, et per consequens ab intellectu beato vel angeli vel hominis, qui secundum participatam claritatem divini intellectus videt ea, quae supernaturalia sunt per visionem divinae essentiae. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem sicut et cetera supernaturalia. »

3. Denn er ist im heiligen Sakramente « per modum substantiae » (III 76, 3), d. h. nicht nach Art der ausgedehnten Quantität, der es natürlicher Weise eigen ist, ganz im ganzen und die einzelnen Teile in den einzelnen Teilen zu sein, sondern nach Art der Substanz, der es von Natur aus zukommt, ganz im ganzen und ganz in jedem Teile zu sein. In der heiligen Hostie ist der Leib Christi ganz und in jedem Teile derselben ganz gegenwärtig, « und zwar gleicherweise, ob die Dimensionen wirklich geteilt sind oder in der Tat ungeteilt bleiben. Aber so lange die heilige Hostie ungeteilt bleibt, ist Christi Leib nicht etwa vielmal unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig, sondern nur einmal, weil die Vielheit erst nach der Teilung eintritt. Wenn aber die Teilung wirklich geschieht, ist Christi Leib so oft gegenwärtig als die Hostie in Teile geteilt wird. »[1] Desgleichen ist auch die « quantitas dimensiva » des Leibes Christi in diesem Sakramente nicht nach der ihr natürlich eigenen Art, sondern auch « per modum substantiae » ; daher ist sie ganz in der heiligen Hostie und in jedem Teile derselben ganz.[2] Diese Lehre von der Gegenwart « per modum substantiae » ist nach dem heiligen Lehrer der entscheidende Punkt der geheimnisvollen Daseinsweise Christi im heiligen Sakramente. Sie ist aber « penitus supernaturalis » und kann daher der Phantasie und dem natürlichen Menschenverstande nie nahe gebracht, sondern nur im Glauben an Gottes Offenbarung festgehalten werden. Daß es sich in Wirklichkeit so verhält, schließt der hl. Thom. unmittelbar aus den Verwandlungsworten, « quae sunt effectiva in hoc sacramento » (III 76, 1). « Die unmittelbare Wirkung der Verwandlung ist die Substanz des Leibes Christi, nicht dessen « quantitas dimensiva », was daraus erhellt, daß die ausgedehnte Quantität des Brotes auch nach der Konsekration bleibt und nur die Substanz des Brotes verwandelt wird. »[3]

Aus dieser entscheidenden Wahrheit ergibt sich nach St. Thom. :

[1] III 76, 3 u. ad 1 : « Et hoc indifferenter, sive sint dimensiones actu divisae vel etiam sint actu indivisae, divisibiles vero potentia. ... Numerus sequitur divisionem. Et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu ..., corpus Christi non est pluries sub dimensionibus panis, sed toties, in quot partes dividitur. »

[2] III 76, 4 ad 1 : « Quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento non secundum proprium modum, sed per modum substantiae, cujus natura est tota in toto, et tota in qualibet parte. »

[3] III 76, 4 : « Conversio quae est in hoc sacramento directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones ejus ; quod patet ex hoc ; quod quantitas dimensiva panis remanet, facta consecratione, sola substantia panis transeunte. »

a) die wichtige Lehre, was im heiligen Sakramente « ex vi verborum vel sacramenti », und was « ex vi naturalis connexionis vel concomitantiae » enthalten ist. Da die Worte der Konsekration das bewirken, was sie bedeuten — sie bedeuten aber direkt die Substanz des geopferten Leibes und die Substanz des am Kreuze vergossenen Blutes Christi —, deshalb ist in Kraft der Worte (vi verborum) die Substanz des Leibes und Blutes im heiligen Sakramente enthalten und gegenwärtig, alles übrige in Christus aber in Kraft der natürlichen, unzertrennlichen Verbindung mit dem Leibe und Blute Christi, also z. B. die Akzidenzien des Leibes und Blutes, die geistige Seele, die Gottheit, die Verklärung Christi.

b) Ferner ergibt sich (III 76, 5), daß Christus im heiligen Sakramente nicht « örtlicher » Weise, « non sicut in loco, non localiter » gegenwärtig ist, und zwar weder circumscriptive noch definitive ; denn beides besagt eine « praesentia localis » ; circumscriptive, wie z. B. unser Leib an einem Orte ist, so daß die Teile desselben nach ihrem Maße örtlich auseinander liegen ; definitive, wie z. B. unsere Seele im Leibe und darum an einem *bestimmten* Orte und *nur* an demselben, *nicht auch anderswo* sich befindet. Sie ist zwar ganz im ganzen Leibe und ganz in jedem Teile desselben, aber immerhin so, daß sie nicht außerhalb des Leibes ist. Christi Leib ist aber nicht bloß derart im heiligen Sakramente gegenwärtig. Gewiß ist er in der ganzen Hostie ganz und in jedem Teile derselben ganz enthalten, aber so, daß er dennoch zugleich im Himmel in sua specie visibili (St. Thom.) und secundum naturalem modum existendi (Trident.), und auch auf vielen andern Altären in sacramento zugegen ist. Er ist also *nicht definitive* in der heiligen Hostie, sondern vollständig unabhängig von den heiligen Gestalten, ähnlich wie Gott selber wahrhaft und wirklich in den Geschöpfen gegenwärtig, aber nicht von ihnen abhängig ist (III 76, 6 ad 3).

« Daß aber der Leib Christi nicht über die Gestalt der Hostie hinausreicht, oder daß er nicht auch an einem anderen Teile des Altares ist, rührt nicht daher, daß er im heiligen Sakramente definitive oder circumscriptive zugegen wäre, sondern daher, daß er daselbst zu sein anfing durch die Verwandlung des Brotes. »[1] « Dadurch ist jedoch die

[1] III 76, 5 ad 1 : « Quod autem corpus Christi non est extra superficiem sacramenti nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc quod sit ibi definitive vel circumscriptive, sed ad hoc, quod incepit ibi esse per consecrationem panis. »

Substanz des Leibes Christi nicht etwa das Subjekt der Dimensionen des Brotes geworden, wie es die Substanz des Brotes war ... und deshalb zu jenem Orte in Beziehung trat durch die eigenen Dimensionen. Der Leib Christi dagegen hat diese Beziehung durch fremde Dimensionen. Umgekehrt aber stehen die eigenen Dimensionen des Leibes Christi in Beziehung zu jenem Orte mittelst der Substanz des Leibes. Darum ist der Leib Christi in diesem Sakramente in keinerlei Weise ‚localiter' ».[1] Wenn man also behauptete, Christi Leib sei daselbst « definitive » gegenwärtig, so würde die geheimnisvolle Art der Gegenwart Christi in diesem Sakramente vollständig zerstört.

c) Aber noch weiter ! Aus diesem « modus penitus supernaturalis » ergibt sich auch, daß Christi Leib im heiligen Sakramente « immobiliter » gegenwärtig ist, und zwar einmal in bezug auf die örtliche Bewegung — in quantum ad motum localem — (III 76, 6). « Was nicht örtlich irgendwo ist, wird auch nicht örtlich bewegt an und für sich, sondern höchstens durch die Bewegung dessen, in dem es ist. »[2] Wenn daher das heilige Sakrament z. B. in Prozession von einem Orte zum andern getragen wird, so bezieht sich diese Bewegung von Ort zu Ort auf die heiligen Gestalten, welche vom Orte abhängig sind, nicht aber auf den Leib Christi, welcher vom Orte unabhängig ist. Freilich ist durch die Wesensverwandlung der Leib Christi unter den heiligen Gestalten wahrhaft gegenwärtig und bekommt dadurch « *eine gewisse Beziehung* » (quamdam habitudinem) zu denselben[3], doch so, daß nicht etwa eine Abhängigkeit eintritt. Alle Bewegung ist nur « ratione specierum ». Immerhin muß die Phantasie aufmerksam gemacht werden, daß sie sich Christus im heiligen Sakramente nicht wie tot vorstelle. Er ist daselbst lebendig und alle Bewegung, die ihm *in sich* zukommt, hat er auch in diesem Sakramente ; aber jede Abhängigkeit von den heiligen Gestalten und von dem sie umgebenden Orte muß ausgeschlossen bleiben, weil der Leib Christi daselbst ist « per modum substantiae ».

[1] III 76, 5 : « Non tamen substantia corporis Christi est subjectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis, ... quae comparabatur ad locum illum mediantibus propriis dimensionibus. Substantia corporis Christi autem comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis .... Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter. »

[2] III 76, 6 : « Quod non est in loco, non movetur per se in loco, sed solum ad motum ejus in quo est. »

[3] III 76, 6 : « Per hoc quod dicimus, ipsum esse sub hoc sacramento, significatur *quaedam habitudo* ejus ad hoc sacramentum. »

Ferner ist Christus im heiligen Sakramente « immobiliter quantum ad quamcunque aliam mutationem » (III 76, 6), z. B. wenn er aufhört, unter den heiligen Gestalten zu sein. Dieses « Aufhören zu sein » hat seinen Grund *nur* darin, daß die Gestalten dieses Sakramentes zu sein aufhören [1], nicht etwa weil er von ihnen abhängig wäre, sondern weil die Beziehung des Leibes Christi zu den heiligen Gestalten aufgehoben wird, ähnlich wie Gott aufhört, der Herr des Geschöpfes zu sein, weil dieses aufhört. [2] Dadurch wird Gott nicht im geringsten verändert ; so auch der Leib Christi, wenn er « propter species desinentes » aufhört, im Sakramente gegenwärtig und wirksam zu sein. Auch der Opferakt Christi in diesem Sakramente, wodurch er die Früchte des Kreuzesopfers uns zuwendet, erfährt *in sich* nicht die geringste Veränderung, auch wenn er aufhört, in uns zu wirken. Die Veränderung ist *nur* in den heiligen Gestalten, weil sie aufhören, oder in uns, weil wir aufhören, per fidem et devotionem mit ihm uns zu vereinigen.

Ob dieses Verhältnis des Leibes Christi zu den heiligen Gestalten eine « relatio realis » oder nur « relatio rationis cum fundamento in re » sei, darüber spricht sich der hl. Thomas nicht aus ; er nennt es nur « habitudo quaedam ». Aus dem Vergleiche desselben mit der Beziehung des Schöpfers zu den Geschöpfen, möchte man meinen, es sei eine « relatio rationis ». Er nennt es aber nicht so, damit man nicht etwa daraus schließe, Christi Leib sei nicht wahrhaft und wirklich, sondern nur nach unserer Vorstellung im heiligen Sakramente gegenwärtig. Weil das Verhältnis aber durch die Wesensverwandlung entsteht und darum *sicher* eine « relatio realis » der heiligen Gestalten zum heiligen Leibe Christi als « continens ad contentum » eintritt, möchte man annehmen, daß auch die « habitudo contenti ad continens » eine « relatio realis » sei. St. Thomas heißt sie aber nicht ausdrücklich so, damit nicht etwa die Vorstellung aufkomme, Christi Leib sei abhängig von den Gestalten. Es ist eben eine ganz eigene « habitudo », welche mit den unserm natürlichen Verstande bekannten Beziehungen nicht auf gleiche Stufe gesetzt werden darf. Sie entsteht aus dem Geheimnisse der Wesens-

[1] III 76, 6 : « Cum Christus habeat de se esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub hoc sacramento, neque per hoc quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, sed solum per hoc quod species hujus sacramenti desinunt esse. »

[2] III 76, 6 ad 3 : « Speciebus cessantibus desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis ad illas species, per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturae desinentis. »

verwandlung, wird also geheimnisvoll bleiben. Für jeden Fall muß nach St. Thomas jede Abhängigkeit des Leibes Christi von den Gestalten ausgeschlossen werden. Wenn nun Christus « immobiliter » in der heiligen Eucharistie gegenwärtig ist, so ergibt sich daraus folgerichtig, daß er daselbst enthalten ist, erhaben über Raum und Zeit, erhaben über die Gesetze von Ort und Zeit, unabhängig von denselben. Denn « nullo modo est ibi localiter » (III 76, 5), also erhaben über den Raum. Er ist daselbst « immobiliter », also erhaben über die Zeit. Denn die Zeit ist « numerus motus secundum prius et posterius ». Wenn daher jede Bewegung ausgeschlossen ist, dann auch *das Maß* der Bewegung.

Dieses « Gegenwärtigsein » des *Leibes* Christi, erhaben über Raum und Zeit, ist ein « modus essendi penitus supernaturalis ». Es ist daher ein vergebliches Bemühen, mit der Phantasie und dem natürlichen Verstande die Sache sich vorstellen zu wollen. Es ist eine ganz eigene Art der Gegenwart, welche uns nur durch die Wesensverwandlung, also durch die Offenbarung Gottes bekannt ist und deshalb nur mit dem Glauben erfaßt werden kann. Nach unserer natürlichen Erkenntnis bezeichnen wir jedes « Gegenwärtigsein » als in Zeit und Raum ; das sagt uns klar und bestimmt der geläufige Ausdruck : « hic et nunc », hier und jetzt. Was gegenwärtig ist « in loco », ist es auch « in tempore » und umgekehrt. Weil nun die heiligen Gestalten wirklich in Ort und Zeit gegenwärtig sind, der Leib Christi aber *unter* diesen Gestalten, so reden wir von der Gegenwart des Leibes Christi unwillkürlich immer in Ausdrücken von körperlicher Gegenwart, also von Zeit und Raum. Aber wir müssen stets vor Augen haben, daß diese Ausdrücke nur gelten « ratione specierum », nicht « ratione corporis Christi contenti sub speciebus ». Nach dem hl. Thomas besteht ein ausgemachter Widerspruch darin, daß ein Körper « secundum *naturalem* modum existendi » (Trid.) zugleich an verschiedenen Orten gegenwärtig ist, nicht aber darin, daß derselbe Körper an einem Orte nach seiner natürlichen Seinsweise, also in Raum und Zeit, an andern Orten aber erhaben über Raum und Zeit, « in sacramento » zugegen ist. Auch das Tridentinum redet auf gleiche Weise.[1] Der Ausdruck « praesens esse in sacramento oder sacramen-

[1] Trident. sessio XIII, cap. 1. « Neque enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in coelis assideat juxta modum existendi naturalem et ut multis nihilominus aliis in locis *sacramentaliter praesens sua* substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen Deo esse, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime *credere* debemus. »

taliter » dient nicht etwa dazu, um Widersprüche zu verdecken, sondern dazu, um das Geheimnis Gottes mit menschlichen Worten wiederzugeben.

Durch das Geheimnis des Wesensverwandlung und deshalb durch Gottes Offenbarung werden wir notwendig dazu geführt, eine zweifache Gegenwart in diesem Sakramente wohl zu unterscheiden, nämlich die Gegenwart nach unserem menschlichen Begriffe, welche nicht anders als in Raum und Zeit aufgefaßt werden kann, und dann die Gegenwart nach Gottes Begriff, welche erhaben ist über Zeit und Raum ; es ist die Gegenwart « in aeternitate ». Nach unserm Begriffe von Gegenwart sind die heiligen Gestalten von Brot und Wein und die Wirkungen des heiligen Sakramentes in uns gegenwärtig ; denn beides ist « hic et nunc ». Wir bringen « hic et nunc » das Opfer dar, *wir* empfangen « hic et nunc » die Wirkungen des heiligen Sakramentes. Nach Gottes Begriff von Gegenwart ist der Leib Christi oder « Christus passus » im Sakramente zugegen. Diese zweifache Gegenwart wird mit den gleichen menschlichen Worten ausgedrückt, obwohl ein unendlich großer Unterschied zwischen beiden Begriffen besteht. Wenn Gott zu uns redet, gebraucht er menschliche Worte — sonst könnten wir ihn gar nicht verstehen — ; aber damit verbindet er seine göttlichen Begriffe. Diese erfassen wir nur durch den heiligen Glauben. Wenn wir aber die Worte, durch welche Gott seine Geheimnisse uns offenbart, nur nach menschlichen Begriffen auffassen, ziehen wir Gottes Geheimnisse in den Bannkreis unserer Phantasie und des natürlichen Menschenverstandes herab, beurteilen die Gedanken Gottes nach unsern Gedanken, währenddem sie doch himmelhoch über uns erhaben sind. Es soll umgekehrt geschehen. Gott läßt sich in unserer Sprache zu uns herab, um uns durch den Glauben zu seinen Gedanken zu erheben. Wir sollen uns zu seinen Geheimnissen hiaufziehen lassen, damit wir Anteil haben an seiner göttlichen Erkenntnis und über Zeit und Raum in die Ewigkeit erhoben und vorbereitet werden für die « visio mysteriorum Dei » ; sonst wird die Theologie kalt, eiskalt.

Das alles gilt auch vom Begriffe der Gegenwart Christi im heiligen Sakramente. Durch den Glauben läßt uns Gott teilnehmen an seinem Begriffe von Gegenwart. Wenn es darüber keine Offenbarung Gottes gäbe, wir also dem natürlichen Verstande überlassen wären, so würden wir ohne weiteres urteilen : es ist ein Widerspruch, daß das Leiden Christi im heiligen Sakramente gegenwärtig und doch zugleich vergangen ist, weil wir eben natürlicher Weise keinen andern Begriff von Gegenwart körperlicher Dinge haben, als den in Zeit und Raum.

Nach Gottes Begriff gibt es also ein « Gegenwärtigsein », welches das « Vergangensein » nach unserem Begriffe nicht ausschließt. Beides ist miteinander vereinbar, ist göttliche Tatsache. Wenn daher St. Thomas mit den heiligen Vätern und das Trident. immer reden von der « passio Christi *praeterita* significata per hoc sacramentum », so verstehen sie das « *praeterita* » nach unserm Begriffe von Gegenwart in Zeit und Raum ; denn so sind *nur* die getrennten heiligen Gestalten und die Wirkungen des heiligen Sakramentes in uns gegenwärtig, das Leiden Christi aber ist vergangen. Wenn aber der heilige Lehrer sagt : « illud verum sacrificium crucis oder passio Christi oder Christus passus *continetur* in hoc sacramento, non solum ut in figura vel in signo, sed in rei veritate », so versteht er das « Enthaltensein » und deshalb « Gegenwärtigsein » nach dem Begriffe Gottes von Gegenwart, « in aeternitate », « modo penitus supernaturali ». Aus dem Ausdrucke « passio praeterita » darf nicht geschlossen werden : also ist « Christus passus » in keiner Weise « secundum rei veritatem » gegenwärtig, sondern nur « ut in signo ». Das hieße das Geheimnis der Wesensverwandlung zerstören.

Daher darf, ja muß vom « Vergangensein » und « Gegenwärtigsein » des Leidens Christi im heiligen Sakramente gesprochen werden. Vergangen ist es und bleibt es nach unserem Begriffe, in Zeit und Raum, gegenwärtig wird es nach Gottes Begriff von Gegenwart, « in aeternitate ». Das « Vergangensein » in Zeit und Raum ist nicht eine Vernichtung, ist keine « annihilatio », sondern der Übergang von der Daseinsweise in der Zeit zur Daseinsweise in der Ewigkeit, welchen der Volksmund am Neujahr allemal in anschaulicher Weise ausdrückt mit dem Spruche : Es ist wieder ein Jahr ins Meer der Ewigkeit versunken. Dem Auge Gottes ist nichts zukünftig und vergangen, alles ist ihm gegenwärtig. Nun kommt Gott und sagt uns : Was *für Euch* vergangen ist, mache ich durch meine Allmacht, durch die Wesensverwandlung unter den Gestalten des Brotes und Weines auch *für Euch wieder gegenwärtig;* aber dadurch, daß es im heiligen Sakramente auch für Euch zugegen ist, hört es nicht auf, nach Eurem Begriffe vergangen zu sein, es bleibt auch unter den sakramentalen Gestalten nur gegenwärtig « in aeternitate ». Doch hüte man sich wohl, daraus zu schließen : also ist Christus im heiligen Sakramente nur in unserer Vorstellung, nur in unserem Glauben gegenwärtig. Das wäre eine neue Täuschung der Phantasie. Diese geheimnisvolle Gegenwart, erhaben über Zeit und Raum, ist eine wahre und wirkliche. So wahr als die sichtbaren Gestalten in Zeit und Raum da sind, eben so wahr, ja noch viel wahrer ist « Christus

passus » unter denselben Gestalten zugegen « secundum modum aeternitatis ». Wer diese zweifache Art der Gegenwart nicht vor Augen hat, wird von der menschlichen Phantasie durch beständige Widersprüche arg gequält. Besonders treibt sie argen Mißbrauch mit dem Wörtchen « *zugleich* ». Wenn z. B. « Christus passus » im heiligen Sakramente enthalten ist, aber « zugleich » auch « Christus glorificatus », so möchte die Phantasie und der natürliche Menschenverstand sogleich wieder einen Widerspruch finden. Er ist scheinbar und löst sich, wenn man erwägt, daß das « zugleich » ohne weiteren Zusatz « zu gleicher Zeit » bedeutet. Das kann aber auf die Gegenwart unter den heiligen Gestalten nicht angewendet werden, weil dort Zeit und Raum ausgeschlossen sind. Es kann sich nur auf die Gestalten selber beziehen, welche wirklich in Zeit und Raum sind ; es kann nur bedeuten, daß Christus passus et glorificatus unter *denselben* Gestalten, also nur « ratione specierum » zu gleicher Zeit zugegen sind. Dadurch wird aber das Verhältnis des Leidens Christi und seiner Verklärung *untereinander* oder *zueinander* nicht im geringsten beeinflußt. Unter den Gestalten ist Christus nach dem Begriffe Gottes von Gegenwart enthalten, also erhaben über Zeit und Raum, darum *nicht etwa nebeneinander* zu gleicher Zeit, sondern *nacheinander*, gerade so wie es war, als das Leiden Christi geschah und die Verklärung darauf folgte. Das Verhältnis zueinander ist ein *nacheinander*, aber nicht etwa in Zeit und Raum, sondern im ungeteilten « nunc aeternitatis ». Was also « zugleich » ist, in demselben Augenblicke, zur selben Zeit, ist alles nur « ratione specierum », nicht « ratione Christi contenti sub speciebus ». Deshalb ist auch die Angst und Furcht unbegründet, man müsse annehmen, Christi Leib sei im heiligen Sakramente « zu gleicher Zeit » tot und lebendig, zu gleicher Zeit von der Seele informiert und nicht informiert. In Wirklichkeit ist alles so lieblich geordnet. Da ist « beata passio Christi nec non et ejus ab inferis resurrectio, sed et ejus in coelos gloriosa ascensio » (Canon Missae), « totum opus redemptionis nostrae » (St. Thom.) unter denselben sakramentalen Gestalten enthalten, nicht im Verhältnis von « Nebeneinander », sondern in der Ordnung von « Nacheinander », in geregelter Aufeinanderfolge, wie es vor Gottes Augen in Wahrheit und Wirklichkeit ist.

Diese sakramentale Gegenwart nach Gottes Begriff erklärt auch, warum es ohne jeglichen Belang ist, ob die Konsekrationsworte in der Form unserer Zukunft (pro vobis effundetur) oder in der Form unserer Gegenwart (pro vobis effunditur) oder in der Form unserer Vergangenheit (pro vobis effusus) ausgedrückt werden. Es sind menschliche Worte,

aber von Gott gesprochen, enthalten darum eine göttliche Wahrheit, daß nämlich der Leib und das Blut Christi nach Gottes Begriff und Gegenwart im heiligen Sakramente enthalten sind. Vor Gottes Augen aber sind unsere Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit ein ungeteiltes « nunc aeternitatis », obwohl die Ordnung des Nacheinander und Aufeinander darin vollkommen gewahrt bleibt.

Freilich ist es dem menschlichen Verstande unmöglich, sich einen Begriff der göttlichen Art von Gegenwart zu bilden, und auch dem gläubigen Sinne geht es schwer, sich über unsern Begriff zu erheben. Das ist wohl der Grund, warum St. Thomas und das Tridentinum nur selten den Ausdruck gebrauchen « Christus passus », oder : das Leiden Christi ist im heiligen Sakramente *gegenwärtig*, sondern viel häufiger « continetur », ist enthalten darin. Aus diesem Grunde dürfte die Frage am Platze sein, ob es nicht besser wäre, anstatt von *Mysteriengegenwart, von Mysterieninhalt* zu reden. Die Gefahr vor Mißverständnissen wäre sicher viel geringer.

Bei dieser Gelegenheit sei noch die philosophische Frage berührt, ob durch Gottes Allmacht eine vergangene Handlung, ein vergangener Zustand « in individuo » reproduziert werden könne oder nicht. Weil die meisten Philosophen darin einen inneren Widerspruch finden, will man dadurch auch die Vergegenwärtigung des Leidens Christi im heiligen Sakramente als unmöglich erweisen. Doch diese philosophische Frage hat mit dem, was im heiligen Geheimnisse geschieht, gar nichts zu tun. Der Philosoph kann die erwähnte Frage nur lösen nach dem menschlichen Begriffe von Gegenwart und Vergangenheit, also in Zeit und Raum ; sonst überschreitet er sein Gebiet und tritt unbefugterweise in das theologische über. Die Gegenwart im heiligen Sakramente aber ist eine übernatürliche, welche der Theologe nur durch die Offenbarung Gottes kennt. Mag daher der Philosoph seine Frage in seiner Art lösen, wie er will, die Vergegenwärtigung des Leidens Christi im Sakramente wird dadurch nicht berührt. Überdies ist es eine durchaus falsche Vorstellung, als ob durch die Wesensverwandlung eine « Reproduktion » des Leidens Christi stattfinde. Schon früher ist in der Theologie disputiert worden, ob durch die Konsekration eine « adductio » oder « productio » des Leibes Christi geschehe. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Beides ist eine Frage der Phantasie, welche da gar nicht mitzusprechen hat. Durch die Wesensverwandlung wird das Brot in die « substantia *praeexistens* corporis Christi crucifixi » verwandelt und darum nicht *neu* hervorgebracht, sondern unter den

Gestalten gegenwärtig gemacht « modo penitus supernaturali ». Vor der Konsekration war « Christus passus » *Gott allein* wahrhaft und wirklich gegenwärtig « in aeternitate », erhaben über Zeit und Raum. Im heiligen Sakramente wird er auch für uns zugegen, aber auch erhaben über Zeit und Raum, und bleibt in sich vergangen. Nochmals sei es betont, daß die Gegenwart « in aeternitate » wahrhaft und physisch, nicht bloß in Gottes Gedanken ist. St. Thomas tritt klar und bestimmt dafür ein. [1]

d) Aus der Lehre, daß der Leib Christi in der Eucharistie « per modum substantiae » gegenwärtig ist, ergibt sich endlich, daß er daselbst « *impassibili modo* », leidensunfähig ist. Er ist eben nicht in eigener, sondern in fremder Gestalt im heiligen Sakramente zugegen. Die sakramentalen Gestalten sind es, welche leiden, nicht aber der Leib Christi. [2] Wenn daher jene berührt, gebrochen, mit den Zähnen zermalmt, zertreten werden, so berührt dies alles den Leib Christi nicht, prout est in propria specie.

Zur tieferen Erklärung dieser leidensunfähigen Seinsweise im heiligen Sakramente frägt der hl. Thomas bei dieser Gelegenheit, ob die Apostel beim letzten Abendmahle unter den sakramentalen Gestalten den *sterblichen* Leib Christi genossen haben, und antwortet darauf : « Beim letzten Abendmahle war es derselbe Leib Christi, den die Apostel mit leiblichen Augen « in propria specie » sahen, und den sie « in specie sacramenti » genossen. Sie sahen aber « in propria specie » den leidensfähigen und sterblichen Leib. Also war es auch der sterbliche Leib, der ihnen im Sakramente gereicht wurde. Aber er war « *impassibili modo* » im heiligen Sakramente, der *in sich* leidensfähig war, wie auch unsichtbarer Weise, der in sich sichtbar war. » [3]

Ja, St. Thomas sagt noch weiter : Wenn man damals am Karfreitage das heilige Sakrament aufbewahrt hätte, dann wäre Christus im Sakramente gestorben (d. h. seine Seele hätte sich vom Leibe

[1] I 14, 13 : « Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia prout sunt in sua praesentialitate. »

[2] III 81, 3 : « Species illae sunt quae patiuntur, non vero ipsum corpus Christi. »

[3] III 81, 3 : « Idem corpus erat, quod a discipulis tunc in propria specie videbatur, et in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile secundum quod in propria specie videbatur. ... Unde nec ipsum corpus Christi, quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat. *Impassibili tamen modo* erat sub specie sacramenti, quod in se erat passibile, sicut invisibiliter, quod in se erat visibile. »

getrennt), hätte aber nicht gelitten, z. B. durch die Nägel, durch die Geißeln, durch das Anspeien usw. [1] Also das Leiden *von außen* mußte damals von Christi Leib im heiligen Sakramente ausgeschlossen werden, nicht aber das innere Leiden, noch auch der Tod. Warum ? Weil Christi Leib « per modum substantiae » im Sakramente zugegen ist.

Aus dem gleichen Grunde müssen wir sagen : Nach der Auferstehung ist es derselbe Leib, der aus dem Grabe hervorgegangen und den wir im Sakramente genießen. Seit der Auferstehung ist der Leib Christi verklärt ; also genießen wir in der heiligen Kommunion auch den verklärten Leib Christi ; aber nicht deshalb ist er im Sakramente « modo impassibili et invisibili », weil er verklärt ist, sondern eben weil er daselbst « per modum substantiae » ist. Doch hüte man sich wohl, daraus, daß *jetzt* der verklärte Leib Christi im Sakramente gegenwärtig ist, zu folgern : also ist nicht auch « Christus passus » darin enthalten. Denn es kann nicht scharf genug vor Augen gehalten werden, daß beim letzten Abendmahle der *sterbliche* Leib Christi nicht « vi verborum », nicht in Kraft der Konsekrationsworte im Sakramente zugegen war, sondern « vi concomitantiae, vi naturalis connexionis », und ebenso, daß nach der Auferstehung (also jetzt) der *verklärte* Leib Christi nicht « vi verborum, sondern ebenfalls nur « vi concomitantiae » darin enthalten ist. Vor und nach der Auferstehung bewirken nämlich die Verwandlungsworte ein und dasselbe. Sie bewirken, was sie bedeuten und bezeichnen. Das ist aber vor und nach der Auferstehung dasselbe, nämlich « Christus passus » oder « illud verum sacrificium crucis ». Es ist deshalb zum mindesten sehr ungenau und mißverständlich, wenn man sagt : Jetzt ist kein anderer als der verklärte Leib Christi im heiligen Sakramente gegenwärtig. Man müßte sogleich unterscheiden : vi concomitantiae = concedo, vi verborum = nego. Es täuschen sich sowohl jene, welche meinen, daß « vi verborum » der **jetzt** leidende und sterbende Heiland unter den Gestalten des Sakramentes zugegen sei, — Christus leidet *jetzt* nicht mehr, er *hat* gelitten — wie auch jene, welche dafürhalten, daß « vi verborum » der verklärte Leib Christi im Sakramente enthalten sei. Weder das eine noch das andere ist wahr, sondern « vi sacramenti » ist enthalten « Christus passus » (—merke die Perfect-Form —), « vi naturalis connexionis » beim letzten Abendmahle der sterbliche, nach der Auferstehung (also jetzt) der verklärte Leib Christi, in jedem Falle « impassibili modo ».

[1] loco citat.

Dem ist nicht etwa entgegen die Lehre der heiligen Väter, die ihren Ausdruck in dem wunderschönen Worte des heiligen Papstes Gregor d. Gr. gefunden hat: «Christus in suo mysterio pro nobis iterum patitur». Durch den Zusatz «in suo mysterio» erklärt er, daß er nicht von einem *neuen* Leiden Christi in sich rede, sondern von dem vergangenen Kreuzestode, der aber in geheimnisvoller Weise, doch wahrhaft und wirklich, im heiligen Sakramente gegenwärtig gemacht wird, gegenwärtig nicht nach unserem, sondern nach Gottes Begriff von Gegenwart. Das Wörtchen «iterum» bezieht sich zunächst auf die Gestalten des Sakramentes; denn «species sunt, quae iterantur», so oft das Geheimnis gefeiert wird; bezieht sich auch auf die Wirkung des Leidens Christi; denn diese Wirkung wiederholt sich in uns, so oft das geheimnisvolle Opfer dargebracht wird.

Nach all diesen Ausführungen wird es nun möglich, die Einwürfe der Gegner ins richtige Licht zu stellen.

III.

Die Einwürfe der Gegner.

I. Das «Oberrheinische Pastoralblatt», Jahrgang 1927, Heft 10 und 11, bringt aus der Feder des hochw. Herrn Dr. *J. Ries*, Regens in St. Peter, Freiburg, Breisgau, einen Artikel mit der Überschrift «Die Meßapplikation nach der Lehre des hl. Thomas». In demselben wird viermal hingewiesen auf die gleichnamige Abhandlung, die zuerst im «Divus Thomas» 1924 und 1925 und nachher als Sonderabdruck erschienen ist. Offenbar wollte Dr. Ries mit seinem Artikel Stellung nehmen gegen die Ausführungen im «Divus Thomas» und nachweisen, daß der hl. Thomas doch etwas anderes über die «Meßapplikation» gelehrt habe. Nebst vielem Guten und Wahren steht darin manches Schiefe, das nicht ohne Widerspruch hingenommen werden darf.

1. Zuerst wendet sich der hochw. Herr Kritiker gegen den Satz: «Das heilige Meßopfer ist einfach das Sakrament des heiligen Kreuzesopfers», indem er meint, dieser Ausdruck sei zum mindesten *mißverständlich*, insofern hier das Wort Sakrament in einem Sinne genommen werde, der nicht vollständig dem scharfumschriebenen Begriff «Sakrament» entspreche, weshalb für diesen Satz ein Beleg bei Thomas sich schwerlich finden dürfte.

Durch die früheren Darlegungen («Divus Thomas», 1930, Heft 1) ist nun aber erwiesen, daß sich der hochw. Herr Kritiker arg getäuscht

hat. Es sei nur hingedeutet auf den dort ausführlich behandelten Satz des hl. Thomas : « Eucharistia est sacramentum perfectum dominicae passionis tamquam continens ipsum Christum passum » (III 73, 5 ad 2). Der Beleg aus Thomas ist damit gegeben, und zwar nimmt St. Thomas dort das Wort « Sakrament » im « scharfumschriebenen Begriffe ». Die Eucharistie ist eben *ein Sakrament,* zu dessen *Wesen* freilich — im Unterschiede von den übrigen sechs Sakramenten — der Charakter des Opfers und der Seelenspeise gehört. Sie ist ein Speiseopfer (« Divus Thomas », 1930, 1).

« Als Sinnbild des Leidens Christi hat das heilige Meßopfer rationem sacrificii » — ganz richtig ; aber es ist nicht ein *leeres* Sinnbild, sondern *enthält* auch, was es versinnbildet, enthält « Christum passum » und so ist es ein eigentliches Sakrament.

« Aber — heißt es weiter — die Wirkungsweise des heiligen Meßopfers ist eine ganz andere als die der Sakramente. Sacramenta efficiunt quod figurant. Sie sind nicht allein sinnfällige Zeichen, sondern *eigentliche Ursachen dessen, was sie bezeichnen.* Das heilige Meßopfer ist nun gewiß ein Sinnbild des Leidens Christi, aber es bringt dieses Leiden Christi nicht wirksam hervor, so daß Christus aufs neue in jedem Meßopfer sein Leiden wiederholte. » Welch arge Täuschung und Verwechslung ! Gewiß ist es wahr, sehr wahr, daß die Sakramente eigentliche Instrumentalursachen dessen sind, was sie bezeichnen. Aber dieser Grundsatz erfüllt sich *buchstäblich* in der Eucharistie als Opfer. Nur muß man richtig vor Augen haben, was das Sakrament bezeichnet. Das heilige Meßopfer wird durch die Konsekrationsworte dargebracht. Was bedeuten und bezeichnen nun die Verwandlungsworte in allererster Linie ? Doch wohl die Verwandlung des Brotes und Weines in den heiligsten Leib und das heiligste Blut Christi, und zwar in den geopferten Leib und das geopferte Blut des Herrn. Also wird durch die Konsekrationsworte in allererster Linie diese Verwandlung auch *bewirkt.* Es ist aber arge Täuschung, wenn man meint, durch die Wesensverwandlung werde der Leib Christi « *hervorgebracht* ». Er braucht ja nicht hervorgebracht zu werden ; er existiert ja vorher schon ; die Verwandlung geschieht « in corpus Christi *praeexistens* ». Durch die Transsubstantiation wird der Leib Christi, der vorher schon anderswo gegenwärtig war, auch *für uns unter den heiligen Gestalten vergegenwärtigt,* ist darin enthalten « operans nostram propitiationem cum Deo et factum cibum viatorum ». So wahr daher durch die Verwandlungsworte der Leib und das Blut Christi im heiligsten Sakramente *gegen-*

wärtig gemacht werden, ebenso wahr auch das vergangene Leiden Christi, « Christus passus », und so wenig durch die Konsekrationsworte der Leib und das Blut Christi *hervorgebracht* werden, ebensowenig wird das Leiden Christi wirksam *hervorgebracht ;* es wird als *unser* Versöhnungsopfer gegenwärtig gemacht ; aber deswegen leidet Christus nicht *von neuem* in jedem heiligen Meßopfer. Dieses setzt das blutige Leiden des Herrn voraus, so wie es am Kreuze geschah. Durch die Konsekration wird es *für uns* die « causa universalis ». Dadurch beginnt das Leiden Christi (passio quae *praeteriit*) *in uns* wirksam zu sein als Opfer und als Seelenspeise, als Speiseopfer.

Es bleibt daher fest, daß das heilige Meßopfer einfach das Sakrament des Kreuzesopfers ist, wodurch die Früchte des Kreuzesopfers uns zugewendet werden, wie es im Artikel des « Divus Thomas » klar und bestimmt ausgeführt wurde.

2. Um so merkwürdiger mutet es an, wenn der hochw. Herr Kritiker (S. 243) weiter fährt : « Zwar will Rohner den Ausdruck ‚Zuwendung der Früchte des heiligen Meßopfers' nicht gelten lassen. » Das ist eine *Fälschung*, welche um so auffallender erscheint, als unmittelbar nach dem obigen Satze der Text aus « Divus Thomas » wörtlich angeführt wird, worin ausdrücklich steht, was Rohner nicht gelten lassen will, nämlich daß die Zuwendung *der Früchte* des heiligen Meßopfers *durch den Priester* geschehe. Den Ausdruck : « Zuwendung der Früchte des heiligen Meßopfers » will und muß Rohner gelten lassen, sonst würde er das innerste Wesen der heiligen Messe leugnen. Die Früchte des heiligen Meßopfers und deswegen des heiligen Kreuzesopfers werden von Christus, dem höchsten Opferpriester, selber und allein den einzelnen Gläubigen zugewendet, aber *erst, nachdem* der menschliche Priester das heilige Meßopfer, diese « causa universalis », den einzelnen zugewendet, appliziert hat. Die Aufgabe des Priesters ist die Darbringung und Zuwendung des Opfers, nicht der Opferfrüchte ; diese werden durch die dem heiligen Meßopfer innewohnende Kraft in den einzelnen hervorgebracht und bewirkt. Es ist durchaus unrichtig, wenn der hochw. Herr Kritiker (S. 244, 5) weiter sagt : « Wenn der Priester die Früchte der heiligen Messe bestimmten Personen zuwendet, ... so appliziert er für sie die heilige Messe. » Das gerade Gegenteil ist wahr. Wenn der Priester die heilige Messe bestimmten Personen appliziert, dann werden denselben die Früchte des heiligen Meßopfers und deshalb des Kreuzesopfers zugewendet, aber nicht vom Priester, sondern von Christus selber. Das alles ist im « Divus Thomas », 1924–25

und noch ausführlicher 1928, 1, bewiesen und beleuchtet. Es ist nur bedauerlich, daß katholische Kritiker Sachen beurteilen, die sie nicht einmal gelesen zu haben scheinen.

3. Zur Bestimmung des Begriffes « Meßapplikation » trägt die Unterscheidung zwischen dem Opfer und den Gebeten bei der heiligen Messe gar nichts bei (S. 244-45). Die Meßapplikation bezieht sich nur auf das « opus operatum ». Daß der Priester in der heiligen Messe im Namen der ganzen Kirche und der einzelnen Glieder derselben betet, ist eine ganz andere Frage. Wenn auch da von « Applikation » geredet werden will, so hat sie mit der Meßapplikation gar nichts zu tun. Es trägt höchstens dazu bei, daß eine Begriffsverwirrung eintritt. Das zeigt sich so recht klar, wenn der hochw. Herr Kritiker (S. 245) schreibt : « Zum ‚opus operatum' rechnet übrigens der heilige Thomas nicht bloß das eigentliche sacrificium oder sacramentum ecclesiae, sondern auch das Almosen, also etwa das Meßstipendium, das gegeben wurde oder sonst eine Handlung, die den Verstorbenen zu Nutzen kommen soll. » Was hat dies alles mit der Meßapplikation zu tun ? An jener Stelle redet St. Thomas von der Wirksamkeit der « suffragia » für die Verstorbenen. Er führt aus, daß z. B. ein Almosen, das einer frommen Person gegeben wird, daß sie für die Verstorbenen bete, auch « opus operatum » genannt werden könne ; ebenso ein Meßalmosen, weil dadurch der Priester angeregt wird, das heilige Meßopfer darzubringen. Doch ein solches « opus operatum » hat mit dem « opus operatum » der heiligen Messe nichts zu tun, wenn von « Meßapplikation » die Rede ist.

4. Weiterhin beschäftigt sich der hochw. Herr Kritiker mit der Frage über die verschiedenen Arten und Opferfrüchte der heiligen Messe, über den objektiven und subjektiven Wert des heiligen Opfers ; dann mit der Frage, ob eine heilige Messe für viele appliziert ebensoviel Wirkung habe, wie wenn sie für eine einzelne Person appliziert werde. Dabei führt er — mit Unrecht — den hl. Thomas für die verneinende Meinung an. Endlich redet er vom Meßstipendium.

Da alle dabei unterlaufenden Unklarheiten und Unrichtigkeiten aus der falschen Ansicht hervorgehen, als ob der Priester *die Früchte* des heiligen Opfers den einzelnen zuzuwenden habe, nicht das Opfer selber, so hat es keinen Wert, auf die einzelnen Punkte einzugehen, nachdem wiederholt schon ausführlich im « Divus Thomas » darüber geschrieben worden ist. Zu bedauern ist nur, daß junge Theologen nicht klarer über das heilige Meßopfer unterrichtet werden.

II. In der « Zeitschrift für katholische Theologie », Innsbruck, 1928, Heft 3, brachte Hochw. Herr P. *Umberg*, S. J., Professor an der Universität zu Innsbruck, einen Aufsatz, betitelt : « Die These von der Mysteriengegenwart. » In demselben nimmt er Stellung gegen die Lehre, daß das heilige Meßopfer ein und dasselbe Opfer ist wie das Kreuzesopfer.

Der Artikel ist zunächst gerichtet gegen Hochw. Herrn Dr. P. Casel O. S. B., in Maria Laach, welcher bekanntlich einer der tüchtigsten Vertreter der Lehre von der « Mysteriengegenwart » ist, der Lehre nämlich, daß in der Eucharistie, in den übrigen Sakramenten, in den Sakramentalien und in der ganzen katholischen Liturgie unter den sakramentalen Zeichen und liturgischen Riten die Geheimnisse unserer Erlösung und Heiligung nicht bloß als Gedächtnis, sondern in real-mystischer Wirklichkeit gefeiert und darum von den Gläubigen mitgefeiert, *miterlebt* werden. Voran steht die Lehre, daß im heiligen Meßopfer der Erlösungstod Christi wahrhaft und wirklich, wenn auch « sacramentaliter » gegenwärtig gemacht werde, darin enthalten sei, daß also das heilige Meßopfer ein und dasselbe Opfer wie das Kreuzesopfer sei. Da diese letztere Lehre auch im « Divus Thomas » wiederholt verteidigt wurde, ist der Artikel von Umberg auch gegen ihn gerichtet. Unterdessen hat nun Casel im « Jahrbuch für Liturgie-Wissenschaft » (1928 (8) S. 145-224) auf den genannten Artikel von Umberg eine Antwort gegeben, und zwar in so meisterhafter Art, daß eigentlich eine weitere Antwort im « Divus Thomas » überflüssig erscheint. Schritt für Schritt folgt Casel all den Einwürfen von Umberg und überall wird in überlegener Weise die falsche Auffassung bloßgelegt. Casel zeigt darin eine staunenswerte Kenntnis der heiligen Väter und ihrer Auffassungsweise, zeigt sich als tüchtigster Kenner der Lehren des hl. Thomas, zeigt sich so tief eingelebt in die Liturgie der heiligen Kirche, verbunden mit der Heiligen Schrift, daß, wer mehrmals die beiden entgegengesetzten Abhandlungen liest und überlegt, unschwer den Meister in der Sache herausfindet.

Es seien einige wenige Bemerkungen gestattet.

1. Zur Behandlung der heiligen Väter.

Das Merkwürdigste leistet Umberg in der Erklärung des hl. Johannes Chrysostomus. Er bringt aus ihm die Stelle (in ep. 2 ad Tim. hom. 2, 4) : « Das Meßopfer ist dasselbe, wer immer es auch darbringe, ob Paulus oder Petrus ; es ist dasselbe, das Christus seinen Jüngern gab und das jetzt die Priester vollziehen ; dieses ist um nichts geringer als jenes,

weil auch dieses nicht Menschen darbringen, sondern eben der selbst, der jenes dargebracht hat. *Denn gleichwie die Worte,* die Gott gesprochen hat, *dieselben* sind wie jene, die jetzt der Priester sagt, so ist *auch* das Opfer dasselbe, wie auch die Taufe, die er geschenkt hat.» Es besteht also — so folgert Umberg aus diesen Worten — zwischen unserem Meßopfer und dem Abendmahlopfer dieselbe Einheit wie zwischen unseren Konsekrationsworten und jenen Christi. Nun aber sind die *Akte,* durch die wir die heiligen Worte sprechen, physisch-numerisch verschieden von den Worten, die aus des Herrn Mund kamen. Aber, bitte, Chrysostomus versteht doch unter den *Worten,* die Christus gesprochen und welche Petrus und Paulus sprechen, nicht die Worte als *physische Wirkung der Sprachorgane* — als solche sind sie gewiß physisch-numerisch verschieden —, sondern die Worte nach *ihrem Sinne, nach ihrer Bedeutung,* also den Sinn und die Bedeutung der Konsekrationsworte. Dieser Sinn, diese Bedeutung ist aber doch wahrhaft numerisch dieselbe, und darum auch die physische, sakramentale Wirkung dieser Konsekrationsworte eine und dieselbe, nämlich die Gegenwärtigsetzung ein und desselben Opfers am Kreuze. Darum ist das Opfer, das in der heiligen Messe dargebracht wird, ein und dasselbe, ob Christus oder Paulus oder Petrus die Konsekrationsworte aussprechen. Also das reine Gegenteil ist aus dem Texte des hl. Johannes Chrysostomus zu folgern, als Umberg es tut.

Dasselbe gilt vom Vergleiche des hl. Chrysostomus mit der heiligen Taufe. Gewiß der äußere Taufakt und die innere Gnadenwirkung in den Täuflingen sind bei den verschiedenen Taufen numerisch verschieden. Aber ob Petrus oder Paulus taufe, ob Andreas oder Michael getauft werde, *die innere Ursache,* die im sakramentalen und durch den sakramentalen Ritus wirkt, ist eine und dieselbe, nämlich das Leiden Christi. Durchaus falsch ist somit der Schluß, den Umberg mit den Worten zieht: Also ist noch viel mehr das Meßopfer vom Kreuzesopfer numerisch verschieden. Aus den Worten des heiligen Kirchenlehrers folgt das gerade Gegenteil.

2. Zu den philosophisch-theologischen Einwürfen.

Umberg strengt sich an, alle *scheinbaren* Widersprüche zusammenzustellen, die sich aus der wirklichen Gegenwart des Leidens und des Todes Christi im heiligen Sakramente ergeben müßten, z. B. daß Christus *zu gleicher Zeit* tot und lebendig, daß der Leib Christi zu gleicher Zeit von der Seele informiert und nicht informiert wäre usw.

Ganz richtig bemerkt Casel dazu (S. 19, 5): «Die vielberufenen

« Denkschwierigkeiten » der Mysterienlehre sind nicht größer als die der realen Präsenz. ... Wenn es Gott möglich ist, die *eine* Substanz des Leibes und Blutes Christi zugleich an vielen Orten der Erde sakramental gegenwärtig werden zu lassen, obwohl « multilocatio absolute repugnat », so ist es nicht einzusehen, weshalb Gottes Allmacht nicht die Tat Christi zugleich mit seiner substantiellen Gegenwart *sakramental* gegenwärtig machen kann. »

In der Tat könnte man mit dem Zusammenstellen scheinbarer Widersprüche alle Geheimnisse Gottes zerstören. Es ist vollständig richtig, wenn Casel weiter schreibt (S. 201) : « Es ist eine, wir wollen sagen, seltsame Methode, wonach man nämlich der gegnerischen Ansicht *Folgerungen* zuschreibt, die aus *seinen eigenen Mißverständnissen* hervorkommen und dann durch Lächerlichmachung *dieser* Folgerungen glaubt, die These des Gegners widerlegt zu haben. » Alle theologischen Einwürfe, die Umberg macht, haben ihren Ursprung darin, daß er es nicht versteht, die natürliche und sakramentale Seinsweise auseinander zu halten. « Daraus geht seine ganze Konfusion hervor » (Casel, S. 197). Er verwechselt beständig unseren natürlichen Begriff von Gegenwart in Zeit und Raum, und den Begriff Gottes von Gegenwart über Zeit und Raum. Zwar versucht er zu beweisen, daß die Gegenwart Christi im Sakramente eine zeitliche sei. Er beruft sich dafür auf die allgemeine Lehre der Theologen, daß, wenn zur Zeit des Todes Christi konsekriert worden wäre, « vi verborum » nur der heilige Leib unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig gewesen wäre. « Also — so folgert er — ist die Beziehung der Zeit von der sakramentalen Gegenwart Christi in der Eucharistie nicht ausgeschlossen. » Diese Folgerung ist eine arge Täuschung. Jene Tatsache beweist nur, was im heiligen Sakramente « vi verborum » und was « vi concomitantiae » gegenwärtig ist. Ob aber vi verborum oder vi concomitantiae, alles ist in der Eucharistie nicht in Zeit und Raum, sondern erhaben über dieselben gegenwärtig. Die äußere Handlung des Meßritus und die Wirkung « in nobis » ist in der Zeit, nicht aber der Inhalt des Sakramentes, das Leiden Christi oder Christus passus.

Allen diesen Einwürfen Umbergs gegenüber gibt es eigentlich nur *eine* Antwort, nämlich « *nego suppositum* ». Die Voraussetzung ist falsch. Aus einer falschen Voraussetzung können nur falsche Folgerungen sich ergeben. So oft von « *zu gleicher Zeit* », « im gleichen Augenblicke » die Rede ist, wiederholt sich seine falsche Voraussetzung ; desgleichen wenn er von einem « Wiederkehren » des Todes Christi im Sakramente spricht.

Dieser Ausdruck besagt entweder eine Reproduktion oder eine Adduktion in loco et tempore und ist daher auf die Rechnung der Phantasie zurückzuweisen.

3. Zu den Einwürfen aus St. Thomas.

Da führt Umberg vor allem den Satz des heiligen Lehrers an — der die Lehre aller Theologen ist — : « Sacramenta novae legis efficiunt quod significant ». Dazu sagt er : « Wir können ihn richtig so ausdrücken : Omne sacramentum id omne idque solum efficit, quod significat tamquam a se (ut a causa instrumentali) hic et nunc efficiendum. Diesen Sinn und *nur* diesen hat dieser Fundamentalsatz der ganzen Sakramentslehre bei allen Theologen. » — Da spricht Umberg ein großes Wort gelassen aus. Sehr gut bemerkt dazu Casel (S. 179) : « Es ist nur erstaunlich, daß ein ‚Fundamentalsatz' der Theologie so unklar und mißverständlich ist, daß er einer Umschreibung und Ergänzung bedarf (die allerdings vollständig falsch ist und die Klarheit nur trübt). » Doch zunächst sei abgesehen von der willkürlichen Auslegung des Satzes. Nehmen wir an, sie sei richtig, und wenden wir den Satz auf das heilige Meßopfer an.

Was *bezeichnen* denn die Konsekrationsworte tamquam hic et nunc facienda ? Umberg meint *nur* die Mitteilung der Gnade. Ist das richtig ? Aber *bezeichnen* denn die Worte der Wandlung nicht — wie schon oben gegen Dr. Ries bemerkt wurde — in allererster Linie die Verwandlung des Brotes und Weines in den heiligen Leib und das heilige Blut Christi ? Haben sie also nicht zu allererst diese Verwandlung zu *bewirken* und dadurch die Gegenwärtigsetzung des Opferleibes und des Opferblutes des Herrn, so daß nach der Konsekration im heiligsten Sakramente wahrhaft und wirklich « Christus passus » oder « illud verum sacrificium crucis » darin *enthalten* ist ? Also die « passio Christi » wird *zuerst* gegenwärtig gemacht — freilich gegenwärtig nach Gottes Begriff von Gegenwart, hic et nunc praesens solum ratione specierum — und dann wird die Gnade hic et nunc in den Gläubigen hervorgebracht. Also ist falsch, wenn Umberg sagt : als res praesens und darum als contenta et hic et nunc facienda, kennt St. Thomas nur die einigende Gnade. Er verwechselt beständig die Wirkung der Konsekrationsworte mit der Wirkung, welche das durch eben dieselben Verwandlungsworte gegenwärtig gesetzte Opfer Christi in den Gläubigen hervorbringt. Beides ist Wirkung des Sakramentes ; es muß aber die eine von der andern wohl unterschieden werden. Die äußern Gestalten nennt St. Thomas das « sacramentum tantum ». Die erste Wirkung des

Sakramentes nennt er « res et sacramentum » ; « Res », weil significata et contenta in sacramento ; « res et sacramentum », weil es noch weitere Wirkung bezeichnet und als Ursache bewirkt, nämlich die Versöhnung mit Gott und die Heiligung, und diese zweite Wirkung des Sakramentes nennt St. Thomas « res tantum ». Das erste, « sacramentum tantum » ist die Ursache des zweiten, nämlich des « res et sacramentum » ; das erste und zweite zusammen sind die Ursache des dritten, nämlich des « res tantum » (III 73, 1 ad 3 ; vergleiche III 84, 1 ad 3). Zur Unterscheidung der Eucharistie von den übrigen Sakramenten fügt St. Thomas bei : « Im Sakramente der Eucharistie ist das, was « res et sacramentum » ist (nämlich der Leib Christi und sein Leiden unter den heiligen Gestalten), das ist ipsa materia (d. h. eben unter den heiligen Gestalten) ; das aber, was « res tantum » ist, das ist im Empfänger, nämlich die Gnade, welche mitgeteilt wird » (III 73, 1 ad 3). Umberg täuscht sich daher, wenn er in der Eucharistie nur redet von der Gnadenwirkung in den Gläubigen und nicht auch — und zwar zuerst — von der Wirkung der Konsekrationsworte, die im Sakramente bleibend enthalten ist. « Sacramenta efficiunt quod significant » muß buchstäblich verstanden werden, ohne jegliche Einschränkung. St. Thomas formuliert den Satz öfter : « Sacramenta *continent* quod significant ». Die Eucharistie bezeichnet das Leiden Christi ; also enthält es dasselbe auch.

Aber Umberg beruft sich dagegen auf St. Thomas, der mit der ganzen Theologie sagt : « Dieses Sakrament bezeichnet ein Dreifaches : Das eine in bezug auf etwas Vergangenes, insofern es das Gedächtnis des Leidens des Herrn ist, welches ein wahres Opfer war, das andere in bezug auf etwas Gegenwärtiges, nämlich die kirchliche Einheit, das dritte in bezug auf etwas Zukünftiges, insofern durch dieses Sakrament die ewige Glorie im Himmel vorgebildet wird » (III 73, 4). Daraus schließt Umberg : Die Passion steht da als vergangen und nicht gegenwärtig, und die Glorie als zukünftig nicht gegenwärtig ; nur die einigende Gnade als gegenwärtig. Also ist nach Thomas das Leiden Christi und die Glorie durch das Sakrament wohl bezeichnet, aber nicht bewirkt, noch enthalten. Also darf man sich nicht auf den Satz berufen : « Sacramenta efficiunt quae significant » und daraus schließen, daß das Leiden Christi vergegenwärtigt werde.

Wenn diese Beweisführung wahr wäre, würde sich ergeben, daß St. Thomas mit sich im ärgsten Widerspruch stünde, wenn er sagt : In hoc sacramento continetur Christus passus, und zwar *bewirkt* durch

die Konsekrationsworte, und ferner, wenn er sagt, daß die ewige Glorie durch dieses Sakrament *nicht bloß bezeichnet, sondern auch bewirkt wird* (III 79, 2). Vgl. Casel, S. 189-90. Die Beweisführung ist unrichtig. Denn die Eucharistie bezeichnet jenes Dreifache, bewirkt es auch, *aber so wie sie es bezeichnet.* Gewiß ist die « passio Christi », welche durch das Sakrament bezeichnet wird, vergangen ; aber dieses vergangene Leiden wird gegenwärtig gemacht und ist im Sakramente enthalten, bleibt aber vergangen nach unserem Begriffe von Gegenwart in tempore et loco, wird gegenwärtig nach Gottes Begriff von Gegenwart, nämlich erhaben über Zeit und Raum. Ebenso ist die Glorie im Himmel zukünftig zwar in sich, in ihrer Vollendung, als « acquisita », durch das Sakrament wird sie aber *bezeichnet* als « acquirenda » und als solche auch *bewirkt* und gegenwärtig gemacht, einmal weil die Ursache der ewigen Glorie im Sakramente enthalten ist, nämlich das Leiden Christi, und dann, weil diese Ursache durch das Sakrament auch den *Anfang* der ewigen Glorie *in uns* bewirkt, nach dem Worte des hl. Paulus (Rom. 6, 23) : « Gratia Dei est vita aeterna », d. h. inchoatio vitae aeternae, und nach dem Worte des Herrn (Joh. 6, 55) : « Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der **hat** das ewige Leben », d. h. den Anfang, die Wurzel, den Keim des ewigen Lebens. Und St. Thomas schreibt (III 79, 2 ad 1) : « Das Leiden Christi, in dessen Kraft dieses Sakrament wirkt, ist zwar die hinreichende Ursache der ewigen Glorie, aber nicht so, daß wir durch dasselbe *sogleich* in die ewige Glorie eingeführt werden, sondern wir müssen zuerst mit Christus leiden und dann mit ihm verherrlicht werden (Rom. 8) ; so führt uns auch dieses Sakrament *nicht sogleich* in die ewige Seligkeit, sondern gibt uns die Kraft, dahin zu gelangen, und deshalb heißt es « viaticum », Wegzehrung ».

Aus dem ergibt sich, daß die Eucharistie die ewige Glorie *genau so bewirkt,* wie sie dieselbe bezeichnet, wie sie auch die « passio Christi » *genau* so enthält und gegenwärtig macht, wie sie dieselbe bezeichnet. Es bleibt daher fest und unzweifelhaft, daß « sacramenta efficiunt quod significant ». Übrigens darf noch hinzugefügt werden — mit Casel, S. 178 —, daß die drei Dinge, welche das Sakrament nach St. Thomas bezeichnet, im Grunde nicht drei Dinge, sondern *eins* sind, wie derselbe heilige Lehrer bemerkt, wenn er abschließend sagt : « Et hoc modo sacramentum significat tria praedicta, secundum quod quodam ordine unum sunt » (III 60, 3 ad 1). Sie sind aufeinander hingeordnet und bringen *eine* Wirkung hervor. Das vergangene Leiden Christi, im Sakramente gegenwärtig gemacht, ist die « causa sanctificationis

nostrae » ; die Gnade, *in uns* bewirkt, ist die « forma sanctificationis nostrae » ; die zukünftige Glorie ist « ultimus finis sanctificationis nostrae ».

4. Zur Erklärung des Tridentinum durch Umberg.

Da muß man sich nur verwundern über die gekünstelte und gedrehte Erklärung. Casel hat Recht, wenn er sie « Konsequenzmacherei » nennt. Man frägt sich unwillkürlich : Brauchen denn die Lehren eines Konzils eine solche gezwungene Auslegung. Man bekommt den Eindruck, das Konzil *muß* so gelehrt haben, koste es, was es wolle. Wie klar ist doch die Lehre des Tridentinums vom Verhältnis des Meßopfers zum Kreuzesopfer, die es ausdrückt mit dem Satze : « Una eademque hostia est, idem nunc offerens. » Aber nach Umberg darf damit nicht eine physisch-numerische Einheit, sondern höchstens eine « intentionale » ausgesprochen sein. Eine und dieselbe Opfergabe ! Am Kreuze war die Opfergabe der blutende Leib Christi ; also ist er auch die Opfergabe, die im heiligen Meßopfer enthalten ist und geopfert wird. Es kann nicht der *verklärte* Leib Christi sein ; denn der verklärte Leib des Herrn kann niemals Opfergabe, hostia sein. « Aber es gibt — sagt Umberg — keinen andern Leib mehr als den verklärten. » Doch es *gab* einen andern, den Opferleib Christi am Kreuze, und dieser, den es *gab*, ist im heiligsten Sakramente wahrhaft und wirklich gegenwärtig und enthalten. Una eademque hostia ! *Idem* Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis cruente se ipsum obtulit. Aber auch *idem nunc offerens*. Das ist doch einer, der einen Opferakt setzt, und zwar einen und denselben Opferakt. Also haben wir in der heiligen Messe und am Kreuze ein und dasselbe Opfer. Nur die Weise zu opfern ist verschieden. Am Kreuze ward Christus geopfert « in propria specie », daher blutig und in tempore et loco ; in der heiligen Messe sub aliena specie, in specie sacramenti und darum unblutig und erhaben über Zeit und Ort.

Was für eine unnatürliche Zwängerei braucht es, bis Umberg « einen *in sich* blutigen Opferakt und einen *in sich* unblutigen aus dem Konzil herausbringt. Immer dasselbe Mißverständnis, die Verwechslung der natürlichen und der sakramentalen Seinsweise ! Das Konzil kennt nur *einen* Opferakt, idem nunc offerens et tunc.

Aber das bereitet « Denkschwierigkeiten ». Das ist eine harte Rede, wer kann sie hören ? Wem Denkschwierigkeiten ? Nur der Phantasie und dem natürlichen Menschenverstande. Dieser muß sich gefangen geben unter das Joch des Glaubens, der sich auf Gottes Offenbarung,

auf Gottes Gedanken stützt. Im Übrigen sei nochmals auf die vortreffliche Abhandlung Casels hingewiesen.

6. Zusammenfassung.

Wenn Umberg (S. 372) sagt: « Der Beweis für die Lehre, daß der Erlösungstod im heiligen Meßopfer enthalten und gegenwärtig ist, daß also das heilige Meßopfer ein und dasselbe Opfer ist, wie das Kreuzesopfer, ist nicht erbracht und kann wohl überhaupt nicht erbracht werden », so mag das seine persönliche Meinung sein. Wer aber aufmerksam und *ohne Vorurteile* die Beweisführung Casels und anderer erwägt, wird sich mit Freuden sagen, der Beweis ist erbracht, die Einwürfe Umbergs sind lauter Mißverständnisse, und wird wünschen, es möchten recht viele zu dieser Erkenntnis kommen. Man fühlt es, wie entscheidend für die vorliegende Frage die Lehre des hl. Thomas über die physische Wirksamkeit der Menschheit Christi und der heiligen Sakramente ist. Casels Auffassung ist eigentlich nichts anderes als « ein Ernst machen » mit dieser Lehre in der ganzen liturgischen Bewegung unserer Zeit. St. Thomas hat seine Lehre geschöpft aus der Heiligen Schrift, besonders aus St. Paulus, aus den heiligen Vätern und der Tradition, welche sich besonders in der Liturgie der Kirche so herrlich offenbart. Casels und seiner Mitarbeiter Verdienst ist es, diesen Nachweis geleistet zu haben, indem sie die Quellen, aus denen St. Thomas geschöpft und die er systematisch und theologisch bearbeitet hat, wieder ausführlich vorführen. Und es ist gut so. Denn die Sprache der heiligen Väter, die Sprache der Liturgie beleuchten vorzüglich die Lehre des hl. Thomas, wie umgekehrt seine Lehre hinwieder die Väter beleuchtet. Durch diese Verbindung wird die theologische Wissenschaft über das heilige Meßopfer und die heiligen Sakramente eine fruchtbare Erneuerung und Auffrischung und Neubelebung und Vertiefung erfahren, und das ist notwendig.

Freilich ist mit der bisherigen Arbeit Casels und seiner vielen Mitarbeiter erst ein viel versprechender Anfang gemacht. Es müssen noch manche Unklarheiten und Ungenauigkeiten in der Auffassung und in der Ausdrucksweise gehoben werden.

Es seien auch dazu einige Bemerkungen gestattet.

a) Im Vorausgehenden ist schon einmal erwähnt worden, ob es nicht besser wäre, wenn statt « *Mysteriengegenwart* » der Ausdruck « *Mysterieninhalt* » gebraucht würde. Das Wort « Gegenwart » verführt so leicht, an Gegenwart in Zeit und Raum zu denken, und wenn es nach der Erfahrung sogar für geschulte Theologen so schwer hält, sich darüber

zu erheben, um wie viel mehr werden Ungeschulte dadurch zu ganz falschen Auffassungen kommen, was beim Ausdrucke *Mysterieninhalt* viel weniger der Fall ist.

b) Die große Schwierigkeit wird immer die sakramentale Seinsweise Christi bilden ; sie ist eben « penitus supernaturalis ». Gerade deshalb muß das Bestreben dahingehen, dafür die besten menschlichen Ausdrücke zu finden, die dem Glauben an die Geheimnisse am ehesten entsprechen. Ob nun mit dem Ausdrucke « *pneumatisch* » das Richtige getroffen wurde, möchte man bezweifeln. Warum nicht einen deutschen Ausdruck gebrauchen ? « *Geist* » sagt doch ebensoviel wie « Pneuma ». In den deutschen Übersetzungen der Heiligen Schrift wird das griechische Wort immer mit « Geist » wiedergegeben.

Was soll der Ausdruck « Pneuma Christi » ?

Was soll der « pneumatische Christus » ?

Was soll die « passio Christi » in « pneumatischer Form » ?

Diese Ausdrücke sind unklar und auch der Inhalt ist nicht klar. Freilich, wenn man die ganze Abhandlung Casels aufmerksam erwägt, kann man mühevoll finden, was er damit sagen will, nämlich daß die Verbindung des Christen mit Christus, welche durch den Glauben und die heiligen Sakramente bewirkt wird, « ein objektiver Zustand, nicht etwa ein Gefühl persönlicher Hingabe, sondern ein objektives Verhältnis ist ». Das ist sehr wahr, und ein großes Verdienst Casels ist es, daß er diese Wahrheit so bestimmt und energisch gegen die phantastische Auffassung vieler moderner Theologen betont hat. Aber volle Klarheit kommt in die genannten Ausdrücke Casels erst durch die entwickelte Lehre vom Heiligen Geiste. Einen Anfang macht Casel, wenn er (S. 195) schreibt : « Das Pneuma Christi, das in allen Sakramenten wirkt, ist das Pneuma zur Erlösung und Heiligung der Kirche. Er ist also die Frucht der Passion, hervorgegangen aus dem Leiden Christi und der Verklärung des Herrn. Deshalb heißt er das Pneuma Christi .... » Viel deutlicher wäre dieser ganze Satz schon dadurch, daß statt « Pneuma » der Heilige Geist eingesetzt würde. « Der Geist Christi, der in allen Sakramenten wirkt, ist der Heilige Geist. Er ist die Frucht des Leidens Christi. Darum heißt er der Geist Christi. » Joh. 7, 39 : « Dies sprach er von dem Geiste, den die an ihn Glaubenden empfangen sollten. Noch war der Heilige Geist nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war. Nach seiner Verklärung sandte er den heiligen Geist den Aposteln und der ganzen Kirche. Er wurde alsdann mit der heiligen Taufe allen Christen mitgeteilt und wirkt in allen Sakramenten. »

c) Die ganze Ausführung Casels bekommt so gleichsam ein anderes Aussehen. Da sollte also eingesetzt werden mit der Lehre vom Heiligen Geiste. Eine schönere Darstellung derselben findet man kaum anderswo als bei St. Thomas, Contra Gentes, lib. 4, cap. 15-26. Z. B. Pneuma Christi oder *Spiritus Christi* erklärt er daselbst, cap. 24 : « Non autem potest dici Spiritus Sanctus esse spiritus Christi *ex hoc solo*, quod eum habuit tamquam homo secundum illud : « Jesus *plenus Spiritu S.* regressus est a Jordane » (Luc. 4, 3) ; dicitur enim : « quoniam estis filii, misit Deus Spiritum filii sui in corda vestra. » Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei, in quantum est Spiritus filii Dei. ... Sic igitur Spiritus Sanctus est Spiritus Christi, in quantum est filius Dei naturalis ... quod non est nisi per originem Spiritus Sancti a filio Dei. » In einem doppelten Sinne und aus einem doppelten Grunde ist also der Heilige Geist der Geist Christi (Pneuma Christi), und das ist wohl auseinander zu halten. Der Heilige Geist geht vom Vater und vom Sohne aus als die göttliche *persönliche* Liebe, und darum werden *alle Werke* der Liebe und Gnade Gottes *nach außen* in besonderer Weise dem Heiligen Geiste zugeschrieben (appropriiert). Cfr. St. Thomas, S. c. G. IV c. 21.

d) Nun wissen wir aus der Offenbarung Gottes weiter : Die « unio hypostatica », die Vereinigung der menschlichen Natur mit der zweiten Person der heiligsten Dreifaltigkeit ist geschehen « in persona », nicht « in natura ». Deshalb bekennen wir : Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, nicht der Vater und nicht der Heilige Geist. Aber diese wunderbare Verbindung hat die ganze heiligste Dreifaltigkeit *bewirkt*. Dieses Werk der göttlichen Liebe wird aber « per modum appropriationis » dem Heiligen Geiste zugeschrieben. Daher heißt es im Glaubensbekenntnisse : « Qui conceptus est de *Spiritu Sancto* ».

e) Ferner hat dadurch der Heilige Geist die menschliche Natur Christi ganz und gar erfüllt. « Jesus plenus Spiritu Sancto » (Luc. 4, 3), und St. Paulus schreibt (Coloss. 2, 9) : « In ipso habitat plenitudo divinitatis corporaliter. » Dazu sagt St. Thomas (in commentario ad hunc locum) : « Inhabitatio Dei, qua sanctos inhabitat, est per operationem ... sed in Christo habitat per assumptionem hominis in unitatem personae. Unde quidquid pertinet ad hominem, totum inhabitatur a Deo, et ideo caro et mens inhabitatur, quia ambo sunt unita verbo. »

Die *ganze* menschliche Natur Christi ist also wie vergöttlicht worden. Sie hat den Heiligen Geist nicht bloß secundum mensuram,

wie die Heiligen, empfangen, sondern eben « secundum plenitudinem ». Wenn man nun statt « divinitas » per appropriationem setzt « den Heiligen Geist », dann haben wir « die Fülle des Heiligen Geistes ». In dieser Fülle des Heiligen Geistes hat nun Christus das ganze Werk der Erlösung vollbracht. Darum heißt es Hebr. 9, 14 : « Qui *per Spiritum Sanctum* semetipsum obtulit immaculatum Deo. » Also das Kreuzesopfer hat Christus in der Kraft und in der Fülle des Heiligen Geistes dargebracht.

f) Aber noch mehr ! Christus hat alle Werke der Erlösung vollzogen, um dadurch *auch den Menschen* den Heiligen Geist wieder *zu verdienen*, welcher durch die Sünde der Welt verloren gegangen war. *Der Heilige Geist als unser « donum Dei altissimi » ist die Frucht des ganzen Erlösungswerkes.* Darum heißt es : « Der Heilige Geist war den Menschen noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war » (Joh. 7, 39). Die Weisheit Gottes wollte ihn in der Fülle erst nach der Himmelfahrt wieder geben. Am Pfingstfeste ist er über die Apostel und die Kirche *ausgegossen* worden : « Sie alle wurden erfüllt vom Heiligen Geiste » (Act. 2, 4 ; 4, 31) ; seither wird er allen mitgeteilt « per fidem et fidei sacramenta » ; « de *plenitudine ejus omnes nos accepimus* » (Joh. 1, 16). Das ist nun für die vorliegende Frage entscheidend.

g) Der Heilige Geist und alle seine Gnaden werden uns *nur* durch die Menschheit Christi mitgeteilt. Nicht die geringste Gnade zum Heile kommt uns zu außer durch dieselbe. Nicht als ob der Heilige Geist es nicht ohne dies tun könnte. Aber die Weisheit Gottes verlangt, daß alles, was uns durch Christus den menschgewordenen Gottessohn im Heiligen Geiste zum ewigen Heile *verdient* wurde, auch durch die menschliche Natur und alle Heilstaten Christi *uns zugewendet werde.* Der Heilige Geist gebraucht die Menschheit Christi gleichsam als *das Werkzeug*, wodurch er die Menschen heiligen will. Der Heilige Geist ist daher die causa principalis der Mitteilung der Erlösungsgnaden, die Menschheit Christi die causa instrumentalis. Die ganze Apostelgeschichte und die Briefe der heiligen Apostel, besonders des hl. Paulus, sind ein fortlaufendes Zeugnis für diese Wahrheit.

« *Hic est* qui baptizat *in Spiritu Sancto* » (Matth. 3, 11 ; Marc. 1, 8 ; Luc. 3, 16 ; Joh. 1, 33 ; Act. 1, 5 ; 2, 4 ; 11, 16 ; 19, 4). *Charitas Dei* diffusa est in cordibus nostris *per Spiritum Sanctum* (Rom. V 5). Diese Wirkungen *in uns* werden also sowohl dem Heiligen Geiste als dem menschgewordenen Gottessohne als Ursache zugeschrieben, aber dem Heiligen Geiste als Hauptursache, Christo als Mittelursache.

h) Ferner : Alle Wirkungen einer Ursache sind der Ursache ähnlich. « Omne agens agit sibi simile ». Daher sind auch alle Gnadenwirkungen *in uns* sowohl ein Abbild des Heiligen Geistes wie auch der Menschheit Christi. Besonders von der Mittelursache sagt St. Thomas (III 62, 4) : « Virtus principalis agentis, quae operatur in instrumento, *proportionatur* instrumento. » Deshalb finden wir, daß der Heilige Geist *in uns* ganz genau entsprechend den Handlungen der Menschheit Christi wirkt ; oder anders ausgedrückt : Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes will in uns *zunächst* erreichen, daß wir Christo ähnlich, in Christus umgestaltet, Christo einverleibt werden, daß wir mit Christus mit-leben, mit-leiden, mit-sterben, mit-begraben werden, mit Christus auferstehen, und *dadurch* der Gottheit ähnlich seien, das consortium divinae naturae erlangen.

Wenn der Heilige Geist die menschliche Natur Christi und alle seine Geheimnisse als Werkzeuge gebraucht, dann muß man also sagen, sie sind *verae causae efficientes et exemplares.* So sagt St. Thomas (III 56, 1 ad 3) von der Auferstehung Christi : « Resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum Divinitatis ejus (i. e. Spiritus Sancti per appropriationem), et operatur in virtute ejus. Et ideo *sicut alia, quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est,* ex virtute Divinitatis ejus (i. e. Spiritus Sancti) sunt nobis salutaria, ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina (i. e. Spritus Sancti), cujus est *proprium* mortuos vivificare : *quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora, et talis contactus virtualis sufficit ad rationem hujus efficientiae.* » Wie nun die Auferstehung Christi eine causa efficiens et exemplaris ist, so auch alle übrigen Heilshandlungen der Menschheit Christi, aber in virtute Spiritus Sancti. Wenn nun der Heilige Geist also in uns wirkt, dann ist er in uns *gegenwärtig* secundum suam substantiam divinam ; denn die Ursache ist dort gegenwärtig, wo sie *unmittelbar* wirkt (III 64, 1). Die Menschheit Christi und seine Heilshandlungen aber *wirken in uns,* obwohl die Menschheit Christi nicht in uns gegenwärtig ist secundum suam substantiam humanam, sondern nur *per contactum virtualem.* Es ist daher nicht eine Gegenwart der menschlichen Natur Christi in uns nach unserem Begriffe von Gegenwart in tempore et loco, sondern eine Gegenwart, die erhaben ist über Zeit und Ort ; es ist eine ganz eigene, uns unbegreifliche, eine praesentia per contactum

virtualem, welche menschliche Worte nicht auszudrücken vermögen. Aber es bleibt unzweifelhaft, daß die Menschheit Christi und seiner Erlösungstaten « verae causae efficientes et exemplares » unseres Heiles sind, causae instrumentales in der Hand des Heiligen Geistes.

i) Deshalb ist es geratener, um unnötige Mißverständnisse zu verhüten, nicht von « Gegenwart Christi als Mensch » *in uns* zu sprechen, außer es werde immer hinzugefügt, wie St. Paulus es tut, « per fidem et charitatem ». Denn dieser « contactus virtualis » zwischen Christus und uns wird *tatsächlich* hergestellt nur per fidem et charitatem. « Christus habitat in cordibus nostris *per fidem* » (Ephes. 3, 17). Durch den Glauben wird der « contactus virtualis » begonnen, durch die Liebe Gottes vollendet. Wenn St. Paulus vom « Wohnen Christi in uns per fidem » spricht, versteht er die fides formata per charitatem ; erst dann kann von einem bleibendem, dauerndem Wirken Christi in uns die Rede sein, wie das lebendige Wirken des Weinstockes in der Rebe es ist ; erst dann haben wir *das ewige Leben* in uns ; erst dann ist es von uns wahr : « Qui *manet* in charitate, in Deo *manet* et Deus in eo » (1. Joh. 4, 16). Also durch den Glauben und die Liebe wird ein solcher « contactus virtualis » zwischen uns und der Menschheit Christi hergestellt, so daß *Christus* in uns lebt und wirkt, d. h. Divinitas Christi oder *Spiritus Sanctus* in Christo oder Spiritus Christi als *causa principalis* und die Menschheit Christi als causa instrumentalis per contactum virtualem. Das ist's wohl, was Casel unter dem Ausdrucke « der pneumatische Christus » versteht. Aber wie viel klarer wird das ganze Geheimnis durch die Lehre vom Heiligen Geiste !

k) Endlich muß noch hinzugefügt werden mit St. Thomas (III 62, 5) : « Est autem duplex instrumentum ; unum quidem separatum, ut baculus, aliud autem conjunctum, ut manus. Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. *Principalis autem causa efficiens* gratiae est ipse *Deus* (i. e. *Spiritus Sanctus*), ad quem comparatur *humanitas Christi* sicut *instrumentum conjunctum, sacramentum* autem sicut *instrumentum separatum.* Et ideo oportet quod virtus salutifera a Divinitate Christi (i. e. a Spiritu Sancto) per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. . . . Manifestum est autem, quod Christus liberavit nos a peccatis nostris *praecipue per suam passionem,* non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie. . . . Unde manifestum est, quod sacramenta Ecclesiae *specialiter* habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis *copulatur* per susceptionem sacramentorum. »

Bei der Mitteilung der Erlösungsgnaden geht also die Heilskraft aus vom Heiligen Geiste als der causa principalis, von ihm durch die Menschheit Christi als der causa instrumentalis conjuncta in die heiligen Sakramente als der causa instrumentalis separata und durch alle diese Ursachen als *einer* Ursache in unsere Herzen als Wirkung. *Diese ganze Wirksamkeit ist eine physische,* nachdem von unserer Seite die Verbindung mit den wirkenden Ursachen « per fidem et devotionem » hergestellt ist, und *nach dem Maße* der « fides et devotio » wird auch das *Maß* der Wirksamkeit der Ursachen bestimmt. Dies gilt von allen heiligen Sakramenten. Für die Eucharistie ist des besondern zu merken, daß in ihr nicht bloß der Heilige Geist secundum suam substantiam divinam gegenwärtig ist und wirkt, sondern auch — infolge der Wesensverwandlung — die Menschheit Christi (und seiner Heilstaten) secundum suam substantiam humanam.

Wenn der Heilige Geist und Christus als Mensch *ohne die Sakramente* in uns wirken, dann wird unsere Verbindung mit ihnen durch *den Glauben allein* hergestellt, wie z. B. wenn wir *gläubig beten.* Wenn sie aber *durch die Sakramente* wirken, dann wird die genannte Verbindung durch den *gläubigen Empfang* der heiligen Sakramente vollzogen, wie durch die ganze Feier der Liturgie.

Wenn wir zur Gottesmutter oder den Heiligen beten, dann wird wieder durch dieses Gebet unsere Verbindung mit den Heilsursachen erwirkt und sogleich beginnt der Heilige Geist und die Menschheit Christi in uns zu wirken, aber per intercessionem B. V. et sanctorum.

Diese wenigen Andeutungen möchten *die Aufmerksamkeit auf die so wichtige Lehre vom Heiligen Geiste* und seiner Wirksamkeit zu unserem Heile lenken, in der Hoffnung, es möchte dadurch noch mehr Klarheit und Bestimmtheit in die Lehre von der « Mysteriengegenwart » oder vom Mysterieninhalt kommen.