

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **17 (1939)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

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.

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

H. Meyer : Thomas von Aquin, sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. — Bonn, Hanstein. 1938.

Meyers Werk umfaßt 641 Seiten ohne das beigefügte Werkverzeichnis des hl. Thomas, dem, außer der Literaturliste, ein Namen- und Sachregister beigefügt ist. Schon das weist auf die Bedeutung des Werkes hin.

Nach einem Hinweis im Vorwort: sein Werk wäre weder eine einseitige Verhimmelung des Aquinaten, noch ein ungerechter Tadel desselben, gibt Meyer uns in einem ersten Teil (1-63) eine Skizze über die Stellung des großen Scholastikers im XIII. Saeculum, in der seine Stellung zu Aristoteles, Plato und den Arabern besonders treffend gezeichnet wird. Das Wichtigste bietet der zweite Teil (64-570): der *Aufbau der Wirklichkeit* bei Thomas, d. h. die Struktur des Einzeldinges (64-164), die Stufenreihen in ihren zusammenhängenden Seinsformen (164-273), das Werden und die Veränderung der Dinge (273-319) und endlich im letzten Abschnitte: die Ordo-Idee im thomistischen System (319-570). In diesem letzten Abschnitt will Verf. vor allem nachweisen, daß das, was dem Thomismus *charakteristisch* ist, der Ordo-Gedanke sei, nicht Akt und Potenz, wie der Schreibende nach Grabmann und anderen nachzuweisen suchte (583).

Ich verzichte, des Raumes wegen, auf eine eingehendere Darstellung des Lehrinhaltes. Der Leser wird aus dem Folgenden bald herausfinden, daß ich nicht etwa bloß, wie es dann und wann bei Rezensionen geschieht, das Inhaltsverzeichnis, das übrigens Druckfehler aufweist¹, sondern den ganzen inhaltsreichen Band gelesen habe. Zum voraus sei auch rühmend bemerkt, daß Meyers *Stil* und *Darstellung* klar, einfach und ansprechend ist, und daß man auch mit der ganzen *Einteilung* einverstanden sein kann, wenn man über Thomas denkt wie der Autor. Beigefügt sei auch hier, daß das *Literaturverzeichnis* sehr reichhaltig ist (611-623), wenn auch vielleicht etwas einseitig. So wird von Gredt O. S. B. nur seine « Außenwelt », und diese nur einmal zitiert, und findet sich weder in der Allgemeinliteratur für die Erkenntnislehre (343), noch in der Spezialliteratur über die Sinneswahrnehmung, wo sie doch ausschlagenden Wert hatte, zitiert (345). Hoffentlich hat den guten P. Gredt nicht der Fluch des strengeren Thomismus, auf den das Vorwort anspielt, getroffen!

Hoch schlage ich es Meyer an, daß er, über *Glaube* und *Wissen* handelnd, Thomas zum eigentlichen Begründer der selbständigen Philo-

¹ Vgl. S. VII und S. X.

sophie als Wissenschaft macht, und das im Gegensatz zum Augustinismus (578 ff. und S. 45). Weniger zutreffend ist es, wenn er (579) behauptet, Thomas hätte kein Kriterium für die Abgrenzung von Theologie und Philosophie anzugeben vermocht. Er hat ein solches angegeben: die *Abstraktion*. Was immer der Verstand aus der Sinneswelt durch Abstraktion erkennt, ist kein Mysterium. Die Trinität, Incarnatio und die ganze Gnadenordnung sind Mysterien, weil sie nicht aus der Sinnesnatur erkannt werden können. — Auch scheint mir Meyers Ausführung über die Stellung Anselms und der Victoriner zu Glaube und Wissen verworren (50-53). Die Behauptung, Anselm hätte nur auf Grund von Heiliger Schrift und Tradition über Mysterien spekuliert (50), dürfte seiner eigenen Erklärung widersprechen. Insofern war weder Anselm noch Richard von S. Victor, dessen *rationes necessariae* für die Trinität Thomas ausdrücklich zurückweist, Vorläufer für Thomas.

Naturphilosophie und *Naturwissenschaft!* Meyer macht Thomas wiederholt (71-81; 581; in Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin 59-60) den schweren Vorwurf: er hätte von der Natur nur *eine* Erkenntnisart gekannt, und hätte daher beide, die Naturphilosophie und die alte, jetzt unbrauchbare Physik identifiziert, und aus beiden, die ja identisch sein sollen, wäre der Hylomorphismus als physikalisch-philosophisches Problem hervorgegangen, der dann den Aquinaten zu der heute absolut unhaltbaren aristot. Astronomie und Astrologie und ihren Irrungen geführt hätte. — Die ganze Argumentation Meyers dürfte etwas wackelig sein, wenn man bedenkt, daß Meyer nachträglich bei Thomas selber wieder zweierlei Erkenntnisse der Natur zugeben muß: quidditative und solche, die nicht darauf zurückführbar ist, also *physikalische* (Wissenschaftslehre 63); ferner, wenn man von Thomas selbst vernimmt, daß Materie und Form = Hylomorphismus, der Naturphilosophie angehören (In II Phys. lect. 4), die aber auf Astronomie und Astrologie nicht sicher anwendbar ist, weil wir das Wesen der distanten Himmelskörper durch Abstraktion kaum erreichen können. Daher spricht er dann der ganzen aristotelischen Astronomie und Astrologie geradezu den *wissenschaftlichen* Charakter ab (C. G. I. 3; S. Th. I 32, 1; De C. et M. II lect. 4), in der Hoffnung, daß künftige Zeiten jene minime Wahrscheinlichkeit der aristot. Sternenlehre durch bessere Resultate ersetzen werden. Warum schweigt Meyer über diese Skepsis des hl. Thomas? Thomas unterschied zwischen zwei Naturerkenntnissen: derjenigen des bloßen *positiven Geschehens*, zu der eben die aristot. Astronomie gehörte und die ihm unsicher war, weil nicht quidditativ, und der *philosophischen*, die als Naturphilosophie den Hylomorphismus begründete, der samt Materie und Form als Wesenskonstituenten und der *generatio* als Ursprungsart, nur quidditativen, also *nur metaphysischen* Charakter hat. Ich will H. Meyer nicht so schnell des Widerspruchs zeihen. Aber es berührt denn doch etwas seltsam, wenn er einerseits richtig betont, « daß die philosophischen Wesenserkenntnisse nicht naturwissenschaftliche Erkenntnisse zum Ausgangspunkte nehmen » (34), und dann anderwärts den Thomisten zum Vorwurf macht, daß sie in der modernen Zeit nicht Aristoteliker im Sinne eines Leonardo da Vinci, Galilei und

Newton waren (79), und wenn er ferner hiefür Maritain aufruft (604), der in « Science et Sagesse » den Modernen den schwersten Vorwurf macht, die Philosophen der modernen Zeit wollten immer Naturwissenschaftler und die Naturwissenschaftler Philosophen sein. Beide Gebiete sind ganz verschieden! Schon Thomas war dieser Ansicht, und daher war ihm der Hylomorphismus kein physikalisch-metaphysisches Problem, sondern nur ein philosophisches!

Wenig Verständnis zeigt Meyer leider für die Realität des *potentiellen Seins*. Es ist bezeichnend, daß es bei der Behandlung der Transzendentalien keine weitere Berücksichtigung findet (160 ff.). Richtig schreibt er der thomistischen *Materia prima* reine Potentialität zu (71). Diese reine Potentialität ist für ihn der große Stein des Anstoßes. Sie ist es, weil er sie teils zweideutig und teils ganz unrichtig darstellt. Während sie bei Thomas das reale Substrat alles Werdens ist, aber noch nicht ein aktuelles Sein, das ja erst aus ihr wird, und infolgedessen dem Nichts gegenüber etwas *Positives* bedeutet, das entitativ — nicht tätig im Sinn der *actio* — hingeordnet ist zur Form, und daher als Realmögliches ein Mittleres zwischen dem Nichtsein und aktuellem Sein, ist sie bei Meyer nichts *Positives* (79), « ein unmögliches Mittlere zwischen Sein und Nichtsein », ein gänzlicher Seinsmangel und doch real (79), das daher auch nicht nach der Form streben kann (80) und noch weniger Substrat des Werdens und noch weniger Individuationsprinzip sein kann (80). Ist Meyer mit dieser Beschreibung Thomas wirklich gerecht geworden? Würde hier, wenn das wahr wäre, Aristoteles, der mit dem *ens potentiale* den säkularen Streit zwischen Eleaten und Heraklit gelöst, nicht fast vor unseren Augen zum Dummkopf? Kein Wunder, daß bei solcher Einstellung Meyer zwar offen und klar die *Realdistinctio von Wesenheit und Existenz* dem Aquinaten zuerteilt (112), sie aber nicht bloß für belanglos (112), sondern für « *widersinnig* » hält (115). Wie werden da vor unseren Augen die « Großen » plötzlich klein!! Daß bei solcher Einstellung die *Materia prima* als *Individuationsprinzip* schlecht wegkommt, ist selbstverständlich. Dieser Punkt ist einer der « schwächsten » im ganzen thomistischen System (588), weil eine potentielle, unbestimmte Materie doch nicht Prinzip der Individuation sein kann. Hierin, in der Auffassung des *ens potentiale*, wurzeln alle Schwierigkeiten, die Meyer gegen die thomistische Lösung vorbringt (88-89). Meine Ansicht, die er zitiert (88), daß nicht in der *Materia prima* als solcher, sondern in ihrer wirkursächlich begründeten Hinordnung zum neuen Individuum das Individuationsprinzip bestehe, lehnt er aus demselben Grunde ab, trotzdem Thomas I-II 54, 1 dasselbe sagt. Über die Stellung der *Frau* bei Thomas hab ich anderwärts, allerdings nicht im gleichen Sinne wie unser Autor, geschrieben¹. Aber wenn Meyer (233) schließlich noch die angebliche Stellung des Aquinaten mit « *mönchischen Lebensverhältnissen* » in Kausalnexus bringt, so ist das für einen edlen Forscher, wie Meyer ist, tiefer zu hängen. Auch war es nicht Aristoteles,

¹ Die Frauenfrage nach Thomas von Aquin. 1919, Olten.

sondern Plato und Philon, die doch nicht Mönche waren, die das Weib am meisten degradierten.

Der Vorwurf: Plato, Aristoteles und Thomas hätten überall auf Kosten des Singulare das Universale bevorzugt (97 ff., 378), bedarf der Klärung. Formell kann doch nur das Allgemeine Gegenstand der Wissenschaft sein, auch heute noch. Aber wenn man das Universale potentiale im Singulare richtig thomistisch auffaßt, auf das letztinstanzlich alle Realität unserer Erkenntnis zurückläuft, und den aristotelisch-thomistischen Individualismus, d. h. daß die Individuen der Spezies physisch-substantiell verschieden sind, in Betracht zieht, ersieht man, welche Rolle das Individuelle bei Thomas spielt. Mit Fuetscher bekämpft Meyer vor allem den thomistischen *Parallelismus*, der Vater von allen möglichen Irrtümern sein soll: bezüglich Materie-Form (79), bezüglich der Universalienfrage (99), bezüglich des Daseins und der Wesenheit (115). Allein, wie glücklich bin ich H. Meyer zu sagen, daß er thomistischer ist, als er es weiß, denn S. 596-97 sagt er wörtlich: «Die Erkenntnisweise unseres Verstandes und die Seinsweise der erkannten Sache selbst decken sich nicht. Trotz der Verschiedenheit von Erkenntnismodus und Seinsmodus der Dinge bedeutet unsere Erkenntnis keine Verfälschung der Wirklichkeit». Das ist ja eben der berühmte Parallellismus, den ich auch verteidigte.

Was Meyer 342-377 und 594-98 zustimmend über die *Erkenntnislehre im allgemeinen* sagt, ist durchgehends ausgezeichnet. Er lobt den thomistischen Realismus (594; 596), verwirft die platonische Illumination (596), lobt die aristot. Logik und die Unterscheidung der Wissenschaften nach dem Formalobjekt (598). Für unrichtig halte ich es, wenn er (598) mit Kant als letzten Probestein der Wahrheit die Vernunft bezeichnet. Dieser Probestein ist die *objektive Evidenz*, zurückgeführt auf die ersten an sich evidenten Prinzipien. Mit Meyers Ansicht würde wieder das ganze realistische thomistische System stürzen!

Meyer kritisiert scharf die thomistische These: Das *sinnfällig-Einzelne* ist dem menschlichen Verstande nicht direkt, sondern nur *indirekt-reflexiv* zugänglich (377-382). Ich verwundere mich darüber, denn er hat trefflich und zustimmend die These klargestellt, daß die Seele als Form und einzige Form des Körpers nur in Abhängigkeit vom Körper intellektuell tätig zu sein vermag. Hier liegt der Hauptgrund der Stellung des Aquinaten dem Singulare-Materiale gegenüber. Denn nach dieser Voraussetzung erkennt die Seele direkt, d. h. durch eine dem Erkenntnisobjekt eigene Form nur durch *Abstraktion*, d. h. eine vom konkret Singulare abstrahierte Form = das Universale. Folglich kann sie, da ihre intellektuelle Erkenntnis erst mit der Abstraktion vom Materiale-Singulare *beginnt*, die singuläre Wesenheit gar nicht direkt erkennen. Ein Vergleich mit Gott und den Engeln ist da gar nicht statthaft, denn da ist in der Erkenntnis von einer Abhängigkeit von einem Körper doch nicht die Rede. Eines hätte ich da von Meyer wenigstens erwartet, daß er, da die direkte Erkenntnis des Sensibile-Singulare schließlich den Unterschied der *intellektuellen* und *sinnfälligen* Erkenntnis aufheben müßte, wie die Empiristen nach Ockham logisch schlossen, die fatalsten Folgen seiner These tiefer erfaßt und über-

legt hätte. Und schlußendlich auch noch die *tatsächliche* Frage: Haben die Verteidiger der direkten intellektuellen Erkenntnis des Sinnlich-Einzelnen je mehr erkannt, als wir mit der bloß indirekten? Haben sie je tatsächlich *diese* Seele, *diesen* Leib, *diese* Einzelwesenheit erfaßt, haben sie je vom Einzelmenschen eine größere Erkenntnis sich erworben als eine konjekturale? Contra factum non valet argumentum!

Ob schon Augustin den Wesensakt der *ewigen Glückseligkeit* in einen Akt der Liebe und den Genuß Gottes und nicht, wie Thomas, in die *beatifica visio*, also einen Erkenntnisakt, verlegt habe (433), ist für mich eine sehr diskutierbare Frage. Faktisch spricht Augustin in *Civ. Dei*, l. 22 c. 29, wo er das Problem *ex professo* behandelt, nur von einer göttlichen Anschauung — *beatifica visio* —, die er aus der Heiligen Schrift zu begründen sucht.

Ganz frappierend ist Meyers Stellung zur *Gotteserkenntnis* (584-587). Thomas hat den Wert der platonisch-angeborenen Gottesidee unterschätzt (585), hat all seine Kausalbeweise für das Dasein Gottes auf eine bloße *Relatio*, *Beziehung* zwischen Kreatur und Gott aufgebaut (586). Er soll in der Frühzeit für einen « unbekanntem » Gott eingetreten sein, dem kaum positive Attribute wie « Sein », « Substanz », « Güte », « Wahrheit » zugesprochen wurden (586). Und schließlich wäre es auch noch fraglich, ob neben einem Gott als *actus purus* eine von ihm substantiell verschiedene Welt noch denkbar wäre (587). Ist das nicht frappierend? — Bemerken wir nur so nebenbei, daß auch Thomas eine gewisse konfuse intuitive Gottesidee annimmt (*I q. 2 a. 1 ad 1*). Thomas hätte die Gottesweise nur auf eine *relatio*-« Beziehung » aufgebaut! Was versteht Meyer unter jener *Relatio*? Offenbar die *relatio praedicamentalis*! Was versteht Thomas unter jener *Relatio*? Etwas total anderes: die *relatio transcendentalis*, die das ganze substantiell-reale Sein der Kreatur zu einem *ens potentiale* macht und das als solches, seinem Totalsein nach, ein *ens a se* als Ursache verlangt, das selber *actus purus* sein muß. Das ist nun freilich eine ganz andere Grundlage der Gottesbeweise. Daraus ergibt sich dann von selbst, daß zwar zwei *actus puri* nebeneinander nicht existieren könnten, wohl aber ein *ens in actu puro* und ein *ens potentiale*, wie die Welt, weil letztere ihrem ganzen Sein nach von Gott verschieden ist. Diese Lehre hat Thomas in seinem *ganzen* wissenschaftlichen Leben vertreten. Hier zeigt es sich, wie wichtig die richtige Auffassung des *ens potentiale* ist!

Hans Meyer hat meiner Hauptthese: Akt und Potenz würden das Tiefste, das Wesen des Thomismus ausmachen, widersprochen (75; 583). Dazu hatte er das volle Recht, wenngleich ich sagen darf, daß ich hierin fast allgemeine Zustimmung fand. Meyer macht in seinem Buche den *Ordo-Gedanken* zum Tiefsten, zur Charakteristik der Lehransicht des Aquinaten (319-570). Und ich will hervorheben, daß er in diesem Teile — Punkte, die ich kritisierend ablehnte, abgerechnet —, über den *Ordo* im Universum und im Menschen: *Ordo* in der Erkenntnis, in den Wissenschaften und in der sittlich-sozialen und rechtlichen Ordnung, zumeist Vortreffliches vorlegt. Die Bemerkung über Alex. Horváth (531) beweist, daß er sein Buch nicht gelesen. Die Behauptung, Thomas hätte schließlich in der Ethik

dem Ockhamismus wieder eine Hand gereicht (592), hat Meyer in keiner Weise bewiesen. Was mich bei all dem Guten freut, ist das, daß Meyer gerade hier fast Seite für Seite stetig die Akt-Potenzlehre hervorhebt. Das gerade beweist mir, daß die Akt-Potenzlehre tiefer ist als der Ordo-Gedanke im Thomismus und daß letzterer nur eine Wirkung der Akt-Potenzlehre ist. Hätte Meyer das *ens potentiale* bei Thomas noch richtiger aufgefaßt und gewertet, so wäre er vielleicht selbst zu meiner These gekommen.

Freiburg.

G. M. Manser O. P.

Eucharistielehre.

R. Heman : *Mysterium Sanctum Magnum.* Um die Auslegung des Abendmahls. Zwingli ? Calvin ? Luther ? Rom ? — Luzern, Räder. 1937. 171 SS.

Der protestantische Pfarrer von Thalheim bei Aarau veröffentlicht hier das Ergebnis der Forschungen, die ihn nach dreißig Jahren kalvinischer Abendmahlsauffassung zum Glauben an Realgegenwart und Transsubstantiation geführt haben. Ausschlaggebend ist ihm die Lehre der Kirchenväter, die er zum Vergleich mit den Deutungen des sog. Heidelberger Katechismus nachgeprüft hat. Dabei mußte er feststellen, daß in diesem großen reformierten Katechismus der Standpunkt der Patristik nicht objektiv geboten wird, daß die Kirchenväter keine Symboliker sind, sondern die Realgegenwart und Verwandlung bekennen. Ihre Überzeugung gehe auf die Apostel zurück, es könne so bei gläubiger Einstellung kein anderer Schluß gezogen werden als der, Christus selbst sei Urheber der Lehre, Bürge ihrer Wahrheit. Das die These des Buches. Die Auseinandersetzung mit dem Heidelberger Katechismus ist gründlich, zeigt beachtliche Kenntnis patristischer Gedanken- und Ausdruckswelt sowie ernstes, vorurteilsloses, unbestechliches Wahrheitsstreben. Die Vätertexte sind in getreuer deutscher Wiedergabe angeführt. Die Arbeit als Ganzes ist ein bedeutsamer Beitrag zur interkonfessionellen Verständigung. Der Vf. ist positiv gläubig, ohne Kompromiß mit dem sog. liberalen Protestantismus, und streng bibelgläubig; über die heute so beliebte ungebundene Textkritik verliert er kein Wort. Starke Sehnsucht nach der Wiedervereinigung der getrennten christlichen Brüder hat ihm die Feder geführt.

Der Aufweis der Überlieferung für die Realgegenwart wider den Symbolismus Zwinglis und Halbsymbolismus Calvins ist restlos gelungen, die Stellungnahme zur lutherischen Konsubstantiationslehre vergleichsweise eher dürftig ausgefallen. Und doch verlegen sich moderne Dogmenhistoriker gerade darauf, Kirchenväter und mittelalterliche Theologen in sog. Metaboliker und Nichtmetaboliker zu scheiden, mit dem Hintergedanken, die letzteren doch wieder plus minus zu Symbolikern zu reduzieren. Vielleicht wäre es hier von Vorteil gewesen, wenn der Vf., statt sich auf die ältere protestantische Literatur zu beschränken, die einflußreichere neue liberaler

Richtung, vor allem die Dogmenhistoriker Loofs, Harnack, Seeberg, mitberücksichtigt hätte. Insofern der Vf. unverblümt gesteht, daß man aus der Heiligen Schrift, hier aus den Einsetzungsworten allein, die Fragen nicht entscheiden kann, und er dann praktisch die Überlieferung heranzieht und diese seine Methode rechtfertigt, bekundet er ein vielleicht ihm selbst nur undeutlich bewußtes Verstehen für die katholische Lehre von dem Verhältnis zwischen Schrift und Tradition.

Zum Einzelnen. Im Vorwort steht der Satz: « Was theologisch, d. h. im Gesichtsfeld der Offenbarung durchaus falsch sein kann, braucht philosophisch, d. h. im Lichte der rein natürlichen Vernunft, nicht auch falsch zu sein, sondern kann durchaus wahr und richtig sein ». Aus dem ganzen Buch erhellt, daß Vf. nicht die Theorie von der « doppelten Wahrheit » vertreten will, wir haben es hier mit einer unglücklichen Formulierung zu tun; der Gedanke ist wohl: was ... durchaus falsch *ist*, braucht nicht schon philosophisch *unmöglich* zu sein, sondern es könnte so vorerst durchaus plausibel sein. Wenn er die Transsubstantiationslehre als die einfachere Denkweise im Vergleich mit der Luthers, Zwinglis und Calvins betrachtet, wie S. 35 f., irrt u. E. der Vf. In seiner Durchbildung setzt dieses katholische Dogma die Geistesarbeit mehrerer Jahrhunderte und vieler hervorragender Denker, besonders die im Kampf gegen Berenger von Tours aufgeworfenen Probleme und erreichte Klärung, voraus. Die Ansichten des letzteren nehmen übrigens die kalvinischen in etwa vorweg. An sich brauchten Jesu Jünger beim Abendmahl bloß die wirkliche Gegenwart zu bejahen, nicht unbedingt an ein Zustandekommen derselben durch Verwandlung zu denken, obschon in ihrem Fall besondere göttliche Erleuchtung mit gutem Grund angenommen werden kann. Aber in späteren Zeiten haben soundsoviele Gläubige würdig und fruchtbringend den Leib des Herrn empfangen, soundsoviele Priester gültig und würdig konsekriert, ohne der Verwandlungstatsache als solcher irgendwie bewußt zu sein, obschon von der Realgegenwart überzeugt. Treffend ist die Bemerkung, daß Augustinus bei seinem Einfluß gewiß nicht der letzte Symboliker der Patristik gewesen wäre, vielmehr dieser Anschauung erst recht Bahn gebrochen hätte, falls er wirklich den bloßen Symbolismus vertrat. Zum Besten des Buches gehört der Abschnitt über das rechte Verständnis der symbolisch klingenden Äußerungen des Kirchenlehrers von Hippo. Zu bedauern ist, daß Vf. dabei die Quellenangabe für die Zitate vernachlässigt und in die verwickelte Eigenart der Eucharistielehre Augustins doch nicht eindringt; man vergleiche die Darlegungen von Karl Adam in Theologische Quartalschrift, Tübingen, Jahrg. 1931, S. 490 ff. Am Schluß der patristischen Untersuchung erklärt der Vf.: « Zur Widerlegung und Zerstörung der alten Legende von den symbolisch lehrenden Vätern der Kirche kann nie zu weitläufig geschrieben werden, solange sie noch nicht vernichtet ist » (S. 79). Der Sinngehalt, den Begriffe wie τύπος, αντίτυπον, σχῆμα, ὁμοίωμα, εἶκων, σύμβολον, signum, figura, symbolum u. a. für Antike und Patristik hatten, und der Bedeutungswandel, den sie später durchgemacht haben, wäre eingehender an Hand von Texten herauszustellen gewesen.

Die zweite Hälfte des Buches, vom VI. Abschnitt an, fällt von der

Höhe wissenschaftlicher Haltung etwas ab durch die zuweilen überladene, ermüdende Rhetorik, die beschwörungsartig in gehäuften Fragen den Leser bearbeitet (vgl. S. 81 f., 86, 92 ff., 95) oder sich in Pleonasmen und rührseligen Ergüssen ergeht, die ein Gottlob Paulus oder Konrad Furrer sich erlauben konnten (S. 101, 133). Gedrängte, verhaltene Sachlichkeit wäre ungleich wirksamer, schon zur Abwehr des bei Menschen der Wissenschaft immer lauernenden Verdachts, die Sache sei an sich schwach und das müsse durch Wortschwall kompensiert werden. Wir befürchten, daß dieses Buch gerade des Stiles wegen in den Kreisen, an die es sich wendet, die Beachtung leider nicht finden werde, die ihm kraft seines soliden Gehaltes gebührt.

Ob in der alten Kirche nirgends die Vorstellung herrschte, die sich später zur Impanations- und Konsubstantiationstheorie fortbildete, müssen wir bezweifeln. Das Wichtige ist, daß auch Nichtmetaboliker ihre Überzeugung von der Realgegenwart deutlich bekennen; die Verwandlungslehre als solche, zumal in ihren Einzelheiten, können wir als Ergebnis der Dogmenentwicklung betrachten, freilich einer schon bei den griechischen Kirchenvätern kraftvoll einsetzenden. Wohl um Protestanten die Möglichkeit der eucharistischen Verwandlung näherzubringen, zieht der Vf. starke Verbindungsfäden von ihr zum Kanawunder. Es dürften aber, gerade was den Wundercharakter betrifft, die wesentlichen Unterschiede der beiden Tatbestände vielleicht nachdrücklicher betont werden. Denn einerseits ist das Wunderbare bei der eucharistischen Verwandlung für unser natürliches Denken gewiß unerklärlicher, in seinen Einzelheiten komplizierter als das Wunder von Kana, andererseits rechnen wir dieses zu den Wundern im engeren Sinn, das eucharistische Geschehen dagegen nicht, weder als Verwandlung noch als Realgegenwart. Die Verwandlung von Kana ließ sich empirisch feststellen, die eucharistische Tatsache liegt jenseits des Empirischen. Obschon hier eine besondere Wirkung der göttlichen, die Natur beherrschenden Allmacht Gottes vorliegt, nennen wir die Folge nicht Wunder im engeren Sinn, weil wir den Begriff für *sinnfällige Ausnahmeereignisse* vorbehalten, wo Gottes Eingriff als Gottes die Aufmerksamkeit des sinnengebundenen Menschen gleichsam herausfordert. Beim eucharistischen Allmachtswirken ist das an und für sich nicht der Fall, es bleibt verborgen und zudem ist es nicht Ausnahme, sondern nach dem Glauben normal gesichert unter den ein für allemal festgesetzten Bedingungen. Wir nennen « eucharistische Wunder » sinnfällige Begebnisse um das Altarssakrament, die aus dem Rahmen des Gewöhnlichen fallen und auf Gott zurückgeführt werden¹. Bejahung der Möglichkeit des Wunders ist indes Voraussetzung unsres Glaubens an die Eucharistie, und insofern sind die einschlägigen Ausführungen des Vf. für seine Leser nicht überflüssig. — S. 112 stoßen wir auf den Satz: « Die Wunderveränderungen verlaufen aus dem Zentrum (das geistig und keiner Kausalität unterworfen ist) nach der Peripherie des Dinges, Kausalitätsveränderungen dagegen aus der Peripherie (die immer im Kausalitätszwang sich bewegt) nach dem

¹ Cf. Browe, Die eucharistischen Wunder des Mittelalters. Breslau 1938.

Zentrum ». Hat akute Systemsucht nicht alle Chancen, an der Wirklichkeit vorbeizureden? — S. 116 f. werden fünf Regeln zur Unterscheidung der wahren Wunder von Scheinwundern angegeben; die erste geht zu weit, weil sie veredelnde Wirkung auf die Zeugen für ein positives Kennzeichen echt göttlichen Wunders hält, statt vorerst die bloße Möglichkeit des Wunders darin gewährleistet zu sehen.

H. bemüht sich, die Unwahrnehmbarkeit von Verwandlung und Realgegenwart zu rechtfertigen; dabei mag wohl Einiges nicht ganz gelungen sein; Ehrfurcht verlangt da wohl eher den eingestandenen Verzicht auf letzte Rechtfertigung Gottes und seines Wollens durch uns Menschen. Mutet der fünfte Grund: « Weil einer Entweihung kein Anlaß gegeben werden soll », nicht fast wie Rabulistik an? Der sechste Grund hinwieder hat vieles für sich (« weil die Unsichtbarkeit des Leibes und Blutes Christi ihrer verklärten Natur durchaus entspricht ») und wird auch mit gebührender Reserve ausgeführt; beim letzten Abendmahl war die sakramentale Gegenwart doch auch unsichtbar? — Ob die Jesusworte des Papias (S. 137) echt sind, können wir ohne Schaden dahingestellt lassen. Die Ausführungen über Jesu Unterricht an seine Mutter betreffs seiner Lebensschicksale beruhen auf guter psychologischer Einfühlung. Die Einzelheiten daran bleiben jedoch Vermutung, so unter anderm die Worte von der Bedeutung seines Blutes als Heilstrankes, und damit bleibt die Ansicht, Maria habe in Kana den Herrn zur sakramentalen Spendung seines Blutes einladen wollen, eine Meinung, wohl unwahrscheinlicher als die geläufige Exegese, die auch nicht alles Rätsel aufhebt. Das Verhältnis des Wunders von Kana zur Stiftung des Altarssakraments wird u. E. vom Vf. überschätzt, wir sehen darin Konstruktion, schon weil das Abendmahlsgeschehen kein eigentliches Wunder im engeren Sinne ist, und wenn es ein solches wäre, so doch nicht eher am Wein denn am Brot, und nicht Jesu letztes Wunder, wie behauptet wird, nicht einmal das letzte vor seinem Tode (Bannung der Schergen, Heilung des Malchus!).

Mit Freuden konstatieren wir, daß H. Joh. 6 von der Eucharistie verstanden wissen will (S. 154), was übrigens heute selbst bei Lutheranern als die richtige Deutung gilt. Es scheint dem Vf. entgangen zu sein, daß der erste Grund aus De Ponte (S. 158) den Gedanken wiedergibt, den Innozenz III. in die S. 127 zitierten Schlußworte kleidet, einen Gedanken, der sich bis in die älteste Väterüberlieferung nachweisen läßt (Didache 10; Ignatius von Antiochien, Ad Rom. 7, 3; Justin der Märtyrer, Dialog. 117; Irenäus, Adv. haer. 4, 17, 5 usw.)¹. Allerdings ist die gebotene Übersetzung der Worte Innozenz' III. mangelhaft, sodaß der Sinn nicht recht hervortritt. — S. 159 lesen wir: « Nur Kurzsichtigkeit und Unverstand kann in dem Irrtum befangen sein, daß das Gedächtnis des Todes Jesu das Zentrale der heiligen Feier sei; nur ein mangelhaftes Einfühlungsvermögen in Jesu Vorstellungs- und Empfindungswelt belastet ihn mit der Albernheit, uns zuzumuten, zur Erinnerung an sein Sterben die Kauwerkzeuge in Bewegung

¹ Die gleiche Idee bringt der Trienter Katechismus zum Ausdruck, p. 2. cap. 4. n. 35.

zu setzen und in den Magen Wein zu gießen ; nur philologische Beschränktheit und exegetische Unzulänglichkeit bequemt sich zu einer Auslegung der Befehlsworte des Herrn, die sich an einer anspruchslosen Dürftigkeit genügen läßt. Nicht das Gedächtnis seines Todes . . . ist die Hauptsache, sondern die Darbietung eines Mahles, bei welchem seine Person dargeboten wird, an dem zur vollen Erquickung nichts Wesentliches fehlen darf, weder die Speise noch der Trank ». Diese Worte stammen vermutlich aus mangelndem Verständnis für die Opferidee in der Eucharistie, bei der nach unserer Auffassung der Genuß das die Opferhandlung organisch abschließende Opfermahl darstellt. Der Verweis auf S. 44 für die Ansicht des Vf., in Jesu Anordnung : « Dies tut zu meinem Gedächtnis » liege der Nachdruck auf « meinem » statt auf « Gedächtnis », ist wohl ein Versehen ; es sollte heißen S. 78. Wir glauben, der Nachdruck liege gleichmäßig auf beidem.

Die Sprache entbehrt zuweilen nicht der Eigenartigkeit. Z. B. S. 10, Z. 19 : « ausgerottet sind sie nie geworden » ; S. 23, Z. 14 v. u. « die von ihm gewählte Schriftauslegung des Wortes » statt « Auslegung des Schriftwortes » ; S. 66 heißt es : « Wie noch andere oben berührte Worte mitbeweisen, war dem Bischof von Hippo Regius das Meßopfer weder etwas Unbekanntes, noch eine Einrichtung, die er so wenig mit dem Verstand ablehnen zu müssen glaubte, als das Herz ihr seine Zustimmung versagte » ; ist der Satzbau korrekt ? S. 91, 2. Z. : « von Grund aus ihrer Seele » ; S. 93 « Forscher der Geschichte » ; S. 122 : « des sich für sie geopfertem Herrn » ; S. 156 : « Jesu Befehl . . . dehnt seltsamerweise ausdrücklich noch sich besonders auf das Trinken seines Blutes aus » : ist das « sich » am rechten Ort ?

Mußten wir bei Einzelheiten Bedenken oder Meinungsverschiedenheit anmelden, so wollten wir den Wert des Buches von Pfarrer Heman nicht herabsetzen. Wir sind überzeugt, daß der Vf., der so mutig und selbstlos für die heilige Sache der Wiedervereinigung einen wesentlichen Beitrag zu leisten sich bemüht, unser eingehendes Studium seines Werkes aus dem gleichen Anliegen herleiten wird. Offenheit wie Gründlichkeit sind gewiß Bedingung einer haltbaren Wiederannäherung auf dem Boden der Lehre. Möge die Wiederannäherung und Fühlungnahme weiterführen bis zur endgültigen Angleichung. Dazu hat das besprochene Werk eine Sendung. Dem Verlag Räder ist für die Übernahme zu danken.

Schöneck.

C. Zimara S. M. B.

F. Unterkircher : Zu einigen Problemen der Eucharistielehre. — Innsbruck, « Tyrolia ». 1938. 100 SS.

Diese Schrift unterzieht drei Fragen über das Altarssakrament und die Stellungnahmen dazu einer Revision : 1. ob Christi sakramentale Gegenwart eine örtliche sei ; 2. ob die Eigenart dieser Gegenwart aus der Verklärung Christi sich erläutern lasse ; 3. ob die katholische Eucharistielehre mit der modernen Physik vereinbar sei und wie. Diese letzte Frage, die wesentliche des Buches, wird behandelt durch Überprüfung der Auffassungen von Substanz, Transsubstantiation und Abbruch der Realpräsenz.

In der ersten Frage sehen wir einen unfruchtbaren Streit um Worte, sowohl bezüglich der örtlichen Gegenwart als örtlichen Bewegung Christi im Sakrament. Daß der Ort der eucharistischen Gegenwart Christi durch die sakramentalen Gestalten jeweils angezeigt und umrissen wird, bestreitet kein katholischer Theologe, ebenso wird von allen zugestanden, daß Christi leibliche Quantität in der sakramentalen Daseinsweise sich nicht nach außen auswirkt. Der Vf. bemerkt, es sei nicht streng beweisbar, daß ein geschöpflicher Geist nicht an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein könne. Darin hat er wohl recht. Wir vermögen weder aus natürlicher Kenntnis und Überlegung noch aus der Offenbarung über die Eigenart des reinen Geistes soviel zu ermitteln, daß wir mit Gewißheit solche Fragen entscheiden könnten. Aber unser Unvermögen, etwas strikte zu beweisen, verbürgt noch nicht die positive Möglichkeit des Gegenteils; der Schluß ist offensichtlich unberechtigt, zu weittragend: Wir können nicht überzeugend nachweisen, daß ein geschöpflicher Geist keine Möglichkeit habe, gleichzeitig an mehreren voneinander entlegenen Orten zu sein. Also hat er diese Möglichkeit. Die berechtigte Folgerung wäre bloß: also müssen wir es dahingestellt lassen, ob er diese Möglichkeit habe, oder: also bleibt es fraglich, ob er sie habe. Was gewinnen wir damit für die positive Möglichkeit der gleichzeitigen Gegenwart des einzigen gleichen Leibes Christi an so vielen voneinander entlegenen Orten? Zumal es uns, wie wir noch betonen werden, doch fraglich bleiben muß, inwieweit dieser Leib an den allfälligen Möglichkeiten eines Geistes näherhin teilhabe. Die rein negative Möglichkeit für den hiesigen Fall ist durch das Faktum, das uns der Glaube verbürgt, ausschlaggebend erwiesen.

Andererseits versucht der Vf. die Möglichkeit der Gegenwart des Leibes Christi an vielen Orten aus dem zu erklären, was er Gegenwart « per modum quantitatis participatae » nennt. Gerade dabei zeigt sich das Mißverständliche der Ausdrucksweise von der « örtlichen » Gegenwart, z. B. in einem Satz S. 24: « Dafür aber, daß ein Körper infolge des Individuationsprinzips auch nicht mit Hilfe einer ihm zwar innerlich fremden, aber doch in einem bestimmten Falle mit ihm verbundenen fremden Quantität an vielen Orten zugleich örtlich zugegen sein kann, fehlt jeder Beweis ». Vom Individuationsprinzip sehen wir ab; was soll aber « örtlich » hier besagen? Ist es = nach der Art der Quantität = in räumlicher Ausdehnung, so trifft es eben für die Eucharistie nicht zu; es ließe sich aus dem Rekurs auf die Verbindung der « fremden Quantität » leicht dem Begriff « örtlich » diese Deutung geben. Hat « örtlich » den Sinn von « definitive », so wird dem von keinem katholischen Theologen für die Eucharistielehre widersprochen, die « Orte », die Christi Leib in etwa « binden », sind ja gerade die bei der Konsekration unverändert fortbestehenden konkreten Quantitäten des Brotes; es soll bloß betont werden, daß solche Gegenwartsweise eines Körpers uns rätselhaft bleibt. S. 24 unten heißt es: « Es ist uns Menschen schwer verständlich, wie ein Körper ohne die ihm konnaturale Ausdehnung zugegen sein kann »: Das Wie dieses eucharistischen Tatbestandes ist uns nicht bloß schwer verständlich, sondern schlechthin nichtverständlich, wobei Nichtverständliches und Absurdes auseinander-

zuhalten sind. Der Fall stellt sich nämlich nicht so, daß hier die konnaturale Ausdehnung des Leibes Christi nicht zugegen wäre, sie ist da, aber in einer nach außen unausgedehnten Weise, was uns zur Ad-hoc-Unterscheidung von äußerer und innerer Quantität führt. Die Ausdehnung der sakramentalen Gestalten aber bleibt, sowohl innere wie äußere. Die Gegenwart des einen gleichen und ganzen Leibes Christi an soundsovielen voneinander entlegenen Orten ist einer der uns unbegreiflichen Aspekte im eucharistischen Geheimnis : dieses Bewußtsein darf nicht durch Verschiebungen des Problems verwischt werden. Eine Theologie, die den Sinn für das Geheimnis abstumpfen würde, wäre keine gute. Mit dieser Undurchsichtigkeit der eucharistischen Gegenwartsweise hängt auch die Frage zusammen, ob in einer unzertheilten Hostie Christus mehrmals oder bloß einmal zugegen sei. Vf. berührt sie in ungenauer Formulierung. Er schreibt, die Gegenwart des ganzen Christus schon im kleinsten Teil der Gestalten bereits vor deren Brechung bedeute nicht, « daß Christus in jeder Hostie so vielfach gegenwärtig ist, wieviel in dieser Hostie Brotmoleküle waren. Ebenso wenig wie man sagen kann, daß in einem Menschen so viele Seelen sind, als er lebendige Zellen besitzt ; ebensowenig wie man von der Brotsubstanz sagen kann, daß so viele Substanzen da sind, als in einem Stück Brot Moleküle sind, ebensowenig wird die Gegenwart Christi selbst vervielfacht, solange die Hostie nicht geteilt wird » (S. 26 f.). Die Frage für die Seele lautet nicht, ob so viele Einzelseelen da seien als lebendige Zellen, sondern ob man sagen könne, die eine Einzelseele sei *sovielmals zugegen* als lebendige Zellen vorhanden sind, entsprechend für den eucharistischen Christus, der sowieso nur einer ist, ob er *sovielmals zugegen* sei als Brotmoleküle da waren. Der Text aus Thomas III q. 76 a. 3 ad 1 ist in der Fassung genau und unverfänglich. Aber der sachliche Standpunkt der Begründung, dem Vf. hier schlechthin zustimmt, kann von uns nicht mehr ohne weiteres hingenommen werden, denn die Scholastik hatte einen Begriff des geteilten und ungeteilten « Kontinuums » nach dem Augenschein, nach unserer Wahrnehmung mit « unbewaffneten » Sinnen. Dieses geschlossene Kontinuum eines Körpers gibt es in Wirklichkeit nicht, sodaß für uns zwischen der « Zertrenntheit » verschiedener Hostien in einem Ziborium und der « Unzertrenntheit » des gegenseitigen Zusammenhanges verschiedener Brotmoleküle in einer ganzen Hostie nur ein Gradunterschied besteht. Damit ist uns mindestens größere Reserve für die Antwort auferlegt, ob Christus in einer « ganzen » Hostie bloß einmal gegenwärtig sei. Wann ist übrigens die Hostie noch « ganz », wann nicht mehr ? ¹

Berufung auf die Sprache des christlichen Volkes dafür, daß Christus « emporgehoben », « umhergetragen » werde (S. 28), kann selbstverständlich theologische Fragestellungen nicht entscheiden, da jene Redeweise, ähnlich wie die Sprache des Augenscheines, die Dinge vereinfacht, abrundet,

¹ Wir möchten hinweisen auf einen Artikel der Revue apologétique 1937, S. 546 ff., der kein Echo gefunden hat : *Baudiment*, Notre-Seigneur n'est-il présent qu'une fois dans l'hostie ? — Vf. tritt mit beachtlichen Gründen für die mehrmalige Gegenwart schon vor der Teilung ein.

Kompliziertes zusammenlegt, auf wissenschaftliche Nüancen keine Rücksicht nimmt. Die Sprache der Liturgie ist vielfach auch solcher Art, so wenn z. B. alte Meßerklärungen die Oblaten schon vor der Konsekration *corpus Christi, sanguis Christi* nannten. Zu dieser Frage, ob Christi eucharistischer Leib beweglich sei, spricht der Vf. (S. 28 Z. 16 v. u.) von Konsequenzen, die nicht leichter verständlich werden, « wenn man gegen die allgemeine Beobachtung die absolute räumliche Unveränderlichkeit Christi festhalten will »; dazu ist zu sagen, daß es eine Beobachtung des eucharistischen Christus gar nicht gibt.

Im zweiten Abschnitt des Buches wird der Versuch unternommen, einzelne Umstände der eucharistischen Gegenwart des Leibes Christi aus der Verklärung zu folgern, so die vielörtliche Gegenwart, Durchdringlichkeit, Erhabenheit über Zeit, Raum und Gestalt, aus der sog. Subtilität, Agilität, Impassibilität. Hier handelt es sich zunächst darum, inwieweit die Offenbarung uns über die Eigenschaften, Möglichkeiten, Daseinsbedingungen des Verklärungsleibes Aufschluß gibt. Wir haben den Eindruck, daß U. die aus den Berichten vom Auferstandenen und den Worten Pauli 15, 43 f. begründeten Vermutungen hierüber zu optimistisch wertet. Letztlich können wir doch kaum ausmachen, was nun außer der Inkorrumpibilität und Unsterblichkeit, von denen Paulus ausdrücklich spricht, im einzelnen und konkret zu den Fähigkeiten eines Auferstehungsleibes gehören wird. Anschauungen über das leibseelische Verhältnis vor dem Sündenfall und nach der Auferstehung des Fleisches, die mehr dem Platonismus entspringen als der Offenbarungslehre, sind für uns nicht bindend. Wir glauben, daß die Seligkeit des menschlichen Geistes im Jenseits einst nicht so sehr darin bestehen wird, vom Leib alles Denkbare und Undenkbare zu verlangen, ebensowenig wie der Selige wünschen wird, selber Gott zu sein, vielmehr werde er so weise sein, vom Leibe von vorneherein nichts zu erwarten, was er auch als Verherrlichungsleib nicht leisten könnte. Das Wort I Kor. 15, 44 von dem *σῶμα πνευματικόν* braucht nicht alle Einbildungen zu decken. Daraus « Lösungen » für gewisse Gegebenheiten der Eucharistie entnehmen zu wollen, wäre mithin doch nur Attrappe, unbewußte Verschiebung des Glaubens von einem Gebiet auf das andre, um über die Glaubensforderung *hic et nunc* hinwegzutäuschen. Solche Methoden zeigen, daß der Mensch immer noch lieber auf seine Hypothesen hin glaubt, als daß er dem Worte Gottes unter Verzicht auf eigene Worte sich beugte. Denn wir flüchten da zu Vermutungen, die nicht durch Gottes Offenbarung klar gedeckt sind, und das ist ein schlechter Tausch von echtem Glauben gegen minderwertigen Glauben. Damit würde tiefere Glaubenskraft bei uns verkümmern und versiegen; wir haben allen Grund, mit jener Methode der Beweissucht aufzuräumen, die mit Scheinbeweisen fürliebnimmt, wenn es nur klingende Worte sind. Vor dem Geheimnis muß es ein Verstummen geben. Es ist gewiß wichtiger und sachlicher, daß Theologen auf dem insistieren, was die Größe des Geheimnisses wuchtig zum Bewußtsein bringt; den Gesetzen ihres Faches entspricht es eher, den Scharfsinn auf die Herausstellung der Besonderheit des hiesigen Geschehens im Vergleich mit allem uns Bekannten, Einsichtigen, Wahrscheinlichen zu verwenden, als

ihn der Austüftung gewundener « Lösungen » zu widmen. Die eucharistische Gegenwart und deren Umstände betreffen ja zudem nicht den menschlichen Auferstehungsleib im allgemeinen, sondern einzig Christi Verklärungsleib. Warum sollten ihm nicht Kräfte, Daseinsbedingungen eignen, die über jene anderer hinausgehen? Sobald wir aber die Hypothese darauf reduzieren, sagen wir eine bloße Selbstverständlichkeit: kann Christi Verklärungsleib, der in der Eucharistie so zugegen ist, dort in dieser Weise zugegen sein, so gehört diese Art Vergegenwärtigung zu dessen Möglichkeiten; das ist nichts als Tautologie. Wird aber damit wirklich « das Verständnis des eucharistischen Wunders für unsere Fassungskraft irgendwie vereinfacht »? (S. 42). Besonders für die Gegenwart an vielen Orten zugleich? Und doch hatte selbst Christi unverklärter Leib diese Möglichkeit bereits beim letzten Abendmahl, und nach Annahme der Theologen hätte die Eucharistie auch in der Zeit der Grabesruhe sich vollziehen können, wobei, wie sie sagen, Christi menschliche Seele im Sakrament nicht zugegen gewesen wäre. Im dritten Teil seines Buches kommt U. nochmals auf die jetzige Frage zu sprechen. Wir möchten von der dortigen Art der Argumentation eine Probe bieten. S. 84 lesen wir: « Obwohl wir über die örtliche Bewegung der Geistwesen nichts Authentisches wissen, so können wir doch wenigstens nicht sagen, daß es unmöglich sei, daß ein solches Wesen die räumliche Distanz zwischen zwei Orten zurücklegt, ohne die dazwischenliegenden Räume zu durchheilen. Es ist also durchaus nicht notwendig, daß im Falle der Annahme einer *adductio* eine räumliche Bewegung angenommen werden muß. In Verbindung mit dieser einen Tatsache steht auch die andere Tatsache, daß schon bei einem Geistwesen in seinem natürlichen Zustand nicht gesagt werden kann, ob es nicht zugleich an mehreren 'Orten' (nach unserem dreidimensionalen Schema) sein kann. Um so mehr muß diese Möglichkeit für den Leib Christi zugegeben werden, der zumindest in seinem sakramentalen Sein über alle natürlichen Bindungen an den Raum erhaben ist. Also muß es für ihn auch möglich sein, zugleich an mehreren Orten zugegen zu sein, trotzdem er den ersten und eigentlichen Ort seiner Gegenwart nicht verläßt ». Will uns der Vf. logisch verkettete Beweise vorführen oder verwegene Sprünge? Soll wohl das Wort « Tatsache » als solches magische Gewalt haben? Diese Art des Hinübergleitens von der Annahme der sog. negativen Möglichkeit, die wir für die Eucharistie auf Grund des Glaubens aufweisen, zur Behauptung der positiven Möglichkeit auf Grund vorgeblicher Einsicht, muß als unzulässig zurückgewiesen werden, um auch einmal « muß » zu sagen. Würde die vielörtliche Gegenwart des Leibes Christi uns nicht durch etwas andres nähergebracht als durch bloße Besinnung auf die Verklärung Christi, nämlich durch die vom Glauben gewährleistete Verwandlung? Kann nicht sie für unser Denken als Grundlage der vielörtlichen Gegenwart gelten, wenn wir uns ständig bewußt bleiben, daß im Altarsakrament nicht bloß für Christi Menschheit uns Unbegreifliches geschieht, sondern auch für Brot und Wein, ebendiese Verwandlung? Damit gelangen wir aber zu dem, was Gegenstand des dritten Teils vorliegenden Buches ist.

Dieser Teil wird überschrieben: « Die katholische Lehre vom Altars-

sakrament und die moderne Physik». Es wird eine Vereinbarung des Dogmas mit der Auffassung des sog. Hylosystemismus gesucht. Vf. bedauert es, daß die Metaphysik an diese Auffassung noch nicht näher herantreten sei, um ein metaphysisches Weltbild auf dieser Grundlage auszubauen. Der Hylosystemismus bietet eine Weiterführung des Atomismus auf den Stand der neuen Forschung. In Klammer gefragt: nimmt er, sofern er sich verabsolutiert, eine metaphysische Stellungnahme nicht vorweg? — U. sieht *den* Gewährsmann für «moderne» Physik und für die Überlebtheit früherer Anschauungen in seinem Lehrer A. Mitterer. Ihm entlehnt er den Hylosystemismus, die Theorie, laut welcher alle physikalischen Körper letztlich aus kleinsten Materieteilchen, den Hylonen, zusammengesetzt sind. Die Hylonen selbst sind empirisch erkennbar und erforschbar, unausgedehnt, vielleicht physisch einfach, in ihrem Sein nicht weiter aus physischen Teilen zusammengesetzt; sie sind Stoffsubstanzen, aber keine Körpersubstanzen, denn die Ausdehnung macht zum Körper. Diese Lehre muß an die Stelle des Hylomorphismus treten. Indem mehrere Hylonen zu einem bestimmten System mit Energiegehalt zusammenkommen, entsteht der Körper, d. h. die ausgedehnte Stoffsubstanz (wohl so zu denken, daß das Hylonensystem durch seine Energie Ausdehnung bewirkt, denn bloße Summierung unausgedehnter Hylonen könnte ja keine Ausdehnung ergeben?); das Hylonensystem ist als solches auch schon qualitativ differenziert, von andern verschieden, und damit ist der resultierende Körper ein solcher von qualitativer wie quantitativer Besonderung. In dem kurzen Abschnitt, worin der Vf. eine metaphysische Deutung dieser physikalischen Angaben versucht, heißt es: «Nach der neuen Lehre ... ist die Ursache dieser räumlichen — und damit auch qualitativ letztbestimmten — Ausdehnung nicht ein erfahrungsjenseitiges Prinzip aus Materie und Form, sondern die Zusammenordnung der erfahrungsgemäß erforschbaren unterkörperlichen Hylonen» (S. 58). Daraus muß man vorgeblich schließen, «daß nach der neueren Auffassung das Verhältnis von Substantialität und Quantität(-Qualität) gerade umgekehrt ist, als man es früher glaubte. Während nach aristotelischer Auffassung Quantität-Qualität die ersten und natürlichen *Folgen* der Körpersubstantialität waren, sind sie nach der neueren Auffassung vielmehr die *Ursache* der Körpersubstantialität» (ebd.). Ist damit die Frage der Wesenskonstitution für die Stoffsubstanz als solche noch nicht gelöst, da die Hylonen selbst Stoffsubstanz sind, so läßt sich doch bezüglich der Körpersubstanz sagen, «daß für ihre Konstitution die Hylonen ebenso die letzten Grundelemente bilden, wie das bei Materie-Form der Fall war» (ebd.). Hier fügen wir etwas hinzu, was U. erst in der Anwendung seiner Auffassung auf die Eucharistie entwickelt, was aber logisch schon hierhergehört, da es für die Körperwelt ganz allgemein gelten soll. Nämlich: Quantität-Qualität verursachen zweierlei, die Erscheinungsfähigkeit der Körper oder deren empirische Erscheinung und die eigentliche Körpersubstanz, die als solche durch die Sinne nicht wahrzunehmen, etwas «Hintersinnliches» sei. Insofern übernimmt der Vf. den herkömmlichen scholastischen Begriff der Substanz, während er bei Bezeichnung schon des Hylons als *Stoffsubstanz* unter «Substanz» offenbar etwas andres versteht.

Nun entwirft der Vf. eine Eucharistielehre nach diesen physikalisch-metaphysischen Voraussetzungen. Quantität und Qualität bleiben nach der Wandlung in ihrem Sein genau gleich wie zuvor. Vor ihr waren sie die Ursache der Brotsubstanz, d. h. der Körpersubstanz Brot; jetzt ist laut Glaubenslehre diese Brotsubstanz nicht mehr da, sondern statt ihrer die Substanz des Leibes Christi. Also wirken sich nun Quantität-Qualität nicht mehr substanzbildend aus, ihre diesbezügliche Wirkursächlichkeit ist durch göttlichen Eingriff unterbunden worden und Gott vergegenwärtigt allein von sich aus, ohne entsprechende Quantität-Qualität als Zweitursache, die Substanz des Leibes Christi an Stelle der Brotsubstanz. Quantität-Qualität wirken sich aber weiter aus für die sinnfällige Erscheinung genau so wie früher. Für diese sinnfällige Erscheinung verwendet der Vf. meistens den eucharistischen Ausdruck « species ». Er ist auch bereit, die « species » als « Akzidenzien » zu bezeichnen und nimmt « Seinsakzidenzien » an (S. 50-52). Er spricht wiederholt von der « Realität » der Spezies oder von den « realen » Spezies (vgl. S. 69 f.), betont, es sei « in keiner Weise die Realität der Spezies in Frage gestellt » (S. 81). Immerhin erklärt er S. 79 in bezug auf Quantität-Qualität in der Eucharistie: « Nun bleiben aber diese beiden Komponenten ihrer Erscheinung nach — das bedarf weiter keines Beweises als der sinnlichen Wahrnehmung — und ihrem Sein nach erhalten; dieses letztere zu beweisen, ist Sache der Philosophie und der mit ihr verbundenen Physik; für uns ist es vorläufig erst eine Annahme », und S. 49 f. lesen wir Mitterers Worte, nach der Lehre des kritischen Realismus, zu dem er sich bekennt, sei « das Verhältnis vom Ding an sich zur Erscheinung das eines physikalischen Körperdinges zu einem psychischen Empfindungskomplex, durch den es uns erscheint und von uns wahrgenommen wird. Das Erscheinungsding wäre dann nicht ein Ganzes aus zwei physikalischen Komponenten, der physikalischen Körpersubstanz und den ebenso physikalischen Sinnesbeschaffenheiten, sondern ein Ganzes, das aus der physikalischen Körpersubstanz und dem in sich unphysikalischen Empfindungs- und Vorstellungskomplex besteht. Dabei verhält sich das eine zum andern nicht wie physikalische Substanz zum physikalischen Akzidenz, sondern wie physikalische Substanz zur psychologischen Wirkung, eine Wirkung, die vermittelt ist durch physikalische Vorgänge im Medium und physiologische Vorgänge im Nervensystem des Menschen ». S. 69 schreibt U.: « Die Metaphysik ... ist die Wissenschaft von dem hinter dem Schein (= Empirie) liegenden Sein der Dinge ». Die « Realität » der Spezies bekäme doch einen merkwürdigen Sinn durch diese ihre Ablösung vom Gegenständlichen und Verlegung in Wahrnehmungsmedium und Wahrnehmungssubjekt. Vf. will sich hier aber offenbar nicht festlegen.

Das Neue der Hypothese von U. wäre mithin folgendes: Vor der Verwandlung war das Brot letztlich ein Hylonensystem bzw. eine Synthese mehrerer solcher Systeme von bestimmter Qualität und Quantität; die Brotsubstanz war ein empirisch unzugängliches Ergebnis von Quantität-Qualität, die empirische Erscheinung des Brotes ein andres Ergebnis dieser gleichen Ursache. Die Konsekration bedingt, daß Quantität-Qualität nunmehr bloß die letztere Wirkung noch zeitigen, die empirische Erscheinung

des Brotes, während durch göttlichen Eingriff an Stelle der Brotsubstanz die Substanz des Leibes Christi gesetzt ist. Für den Wein gilt das Entsprechende. Alle Ausführungen dienen der Darlegung und Verteidigung dieser Auffassung. Vf. sieht darin eine Vereinfachung des Fragenkomplexes im Verhältnis zur früheren Theorie, sodaß z. B. der Begriff einer Vernichtung der früheren Substanz von vorneherein ausscheide (S. 79 f.), eine wunderbare Einzelheit fortfalle, nämlich die Erhaltung von Akzidenzien ohne Träger (S. 81), und der Abbruch der eucharistischen Realgegenwart leichter erklärlich werde. Letzteres geschehe folgendermaßen: Sind Quantität-Qualität in dem Grade alteriert, daß unter natürlichen Voraussetzungen ihr Ergebnis nicht mehr Brot wäre, dann hebt Gott jenen Einfluß auf, der ihre volle Auswirkung hinderte, sie bringen die der nunmehrigen Erscheinung entsprechende Substanz hervor. So «erübrigt sich die Frage, wo die Substanz herkomme, die auf den Leib Christi im Sakramente folgt» (S. 95). Vielleicht hätte der Standpunkt noch ergänzt werden können durch den Hinweis auf die eucharistische Gegenwart (concomitanter) der Quantität-Qualität des Leibes Christi, die sich nach dieser Hypothese hier nun gerade für den Substanzbereich auswirken könnten, für den Erscheinungsbereich aber nicht; sie brächten hier die Körpersubstanz Christi hervor, deren empirische Erscheinung nicht. Also Kontrast zur Quantität-Qualität des Brotes, gegenseitige Überkreuzung der Ursächlichkeit!

Unser Gesamteindruck über diesen Teil der Arbeit von U. ist der, daß wir lediglich um eine Hypothese zur dogmatischen Erörterung des eucharistischen Geheimnisses reicher geworden sind. Das Eigentümliche dieser Hypothese besteht in ihrer Tendenz, möglichst bis ins einzelne den Anschauungen der heutigen Physik gerecht zu werden. Darin sehen wir auch eine ihrer Schwächen, insofern die heutige Physik selbst das Bewußtsein der Unfertigkeit und Vorläufigkeit ihrer Einzelauffassungen hat. Mit dem Dogma der Kirche ist die Theorie, bei einiger Umarbeitung und Klärung, wohl nicht minder vereinbar als andre Hypothesen, die für unsre Frage schon versucht wurden. Warum hat U. denn gerade die gar nicht erwähnt, die bereits eine Vereinbarung des Dogmas mit physikalischen Anschauungen ihrer Zeit suchten, z. B. Tongiorgi, Domenico Palmieri in seinen *Institutiones philosophiae*? Ein Vergleich damit wäre gewiß lehrreich gewesen. U. anerkennt das Dasein einer natürlichen sog. Körpersubstanz, die nicht in den Bereich sinnlicher Wahrnehmung gehören soll. Allerdings erscheint diese Annahme einer unempirischen Körpersubstanz hier im Rahmen des Ganzen auffällig als ein Zugeständnis ad usum Delphini, weil Vf. glaubt, ohne sie das Dogma nicht wahren zu können. Geben wir uns keinen Illusionen hin: die «moderne» Physik wird selbstverständlich, soweit sie überhaupt unsern Realismus teilt, wenn sie nicht stark am katholischen Glauben sich orientiert, großenteils von einer «hintersinnlichen» Substanz der Körperwelt nichts wissen wollen, so etwas als Hirngespinnst bezeichnen; sie wird, falls sie den Hylosystemismus oder Ähnliches vertritt, jedes weitere Suchen der Metaphysik auf dem Gebiet des Stofflichen neben ihrer Forschung oder darüber hinaus als Übergriff, unzuständig und gegenstandslos abtun. Das Recht, das letzte und allerletzte Wort über das Wesen der Hylonen zu

sprechen, wird sie sich selbst vorbehalten. Der Scholastiker hingegen wird zur Annahme neigen, das Hylon bzw. was man so nennt oder dessen allfällige Bestandteile seien auch noch aus Materie und Form, Substanz und Akzidenzien zusammengesetzt.

Soweit das Dogma rein für sich betrachtet wird, läßt es sich möglicherweise noch mit andern Anschauungen vereinbaren außer Hylomorphismus oder Hylosystemismus. Wenn nur einerseits anerkannt wird, daß Körper auch einen Wesensbestandteil haben können, der entweder grundsätzlich nicht unter die Sinne fällt oder ihrer Wahrnehmung bzw. Erschließung vollkommen entzogen zu werden vermag und andererseits die transsubjektive Realität der empirischen Erscheinung, dessen, was hier eben die Spezies sein sollen, nicht gänzlich geleugnet wird. Im Übrigen brauchen wir die Eucharistielehre unsrer Dogmatik weder alten noch « modernen », « modernsten » oder zukünftigen Theorien zu verhaften, die vielleicht je moderner desto früher andren Platz machen. Es wird sich nie empfehlen, Erklärung, Begründung, Formulierung unsrer Glaubenswahrheiten vorbehaltlos nach dem derzeitigen Stand profanwissenschaftlicher Theorien auszurichten. Klare Anmeldung des Vorbehalts wird bei Kernfragen des Dogmas immer ratsam sein, ohne spröde Zurückhaltung noch ängstliche Enge. Bei Behandlung der Transsubstantiation sprechen die meisten unsrer Theologen wohl von Substanz und Akzidenz, aber überhaupt nicht von Materie und Form, wie ein Einblick in die Lehrbücher verschiedenster Richtungen zeigen kann. Es ist auch nicht notwendig, die « Substanz », von der das Dogma redet, genau und in allem dem aristotelischen Begriff dieses Namens zu identifizieren, man kann sich auf den Begriffsgehalt beschränken: eine sinnlicher Wahrnehmung unzugängliche Wirklichkeit; denn dieser « Substanz » setzt die Kirche in ihren dogmatischen Entscheidungen nicht den Begriff « Akzidenzien » als Korrelat gegenüber, sondern « species », d. h. das Sinnenfällige. Daß das Lehramt in dieser Frage von philosophischen Systemen einen gewissen Abstand nehmen wollte, liegt für den Leser der einschlägigen Verhandlungen des Trienter Konzils zutage (cf. Theiner, *Acta genuina* . . . Agram 1874, tom. 1, S. 502, 504, 526). Im Übrigen läßt die Kirche physikalischer wie metaphysischer Forschung nicht bloß Freiheit, sondern auch Muße, denn Übereilung ist oft eine Quelle von Fehlresultaten; menschlicher Wissenstrieb und Bildungsoptimismus hat sich eher davor zu schützen als vor zu langer Überlegung, Prüfung, Ausreifung. Warum soll die Theologie die Stellungnahme der Physik, der Philosophie oder sonst einer Wissenschaft auf ihren eigenen Fachgebieten forcieren wollen? Sie selbst haben darüber zu befinden, ob die Grundlagen, Voraussetzungen einer haltbaren, einheitlichen wie ganzheitlichen Theorie schon gegeben sind oder nicht. Unsre Glaubenswissenschaft wird dann immer noch prüfen müssen, ob solche Theorien mit den Wahrheiten der Offenbarung in Einklang stehen. Das sagen wir, weil U. durch seine Beschwörungen die Profanwissenschaft zu Urteilen, Synthesen zwingen möchte, die sie sich aus weiser Vorsicht und Gewissenhaftigkeit noch nicht zutraut. Solche fachmännische Reserve ist jedenfalls besser als Versuche, bei denen man den Verdacht des Dilettantismus nicht recht los wird.

Oben sprachen wir von einer gewissen Umarbeitung bzw. Klärung, der U. seine These unterziehen sollte, damit sie dem dogmatischen Tatbestand besser gerecht werde. Eine Art Zwiespältigkeit offenbart sich hie und da bei ihm aus dem Bestreben, sowohl der « modernen » Physik und ihrer Verwendung der Begriffe als auch dem Dogma gerecht zu werden. S. 53 erklärt er z. B. : « Dasselbe, was hier für die Wärme gesagt wurde, gilt vielleicht auch für andere Dinge, die bisher eindeutig als Akzidentien angesehen wurden, wie zum Beispiel für Quantität und Qualität ». Für die Quantität stellt er S. 55 wieder die Frage, ob sie nicht vielleicht « substantieller Natur » sei, für die Qualität S. 75 die Hypothese, sie sei konkret gefaßt vielleicht das Wesen der Hylonen, und S. 56 ff. werden die Hylonen als « Substanzen » bestimmt. Da sollte er, deutlicher als es geschieht, erklären, daß er für diese Fälle unter « Substanz » nicht jene Substanz versteht, die laut Dogma bei der Konsekration verwandelt wird, oder aber Quantität und Qualität nicht im Sinn jener, die nach der Konsekration als unverändert wie zuvor empirisch kontrollierbar sind, bzw. weder ersteres noch letzteres ; es wäre angebracht, daß er die event. Unterschiede näher präzisierete. Den Vorwurf der Unausgeglichenheit kann man den Aufstellungen des Vf. aber kaum ersparen, wenn es dann S. 76 heißt : « Die Tatsache, daß dieses quale purum ein 'quantum' wird, ist in sich nichts Substantielles, sondern ist ein Modus, durch den aus der unterkörperlichen Substanz eine körperliche Substanz wird. So ist eigentlich auch die Quantitas als solche etwas Akzidentelles, das der Qualitas inhäriert und sie wesentlich modifiziert ; ja wir können sogar sagen, daß die Quantitas selbst nichts anderes ist als die Körpersubstanz-Werdung der Qualitas, das Dreidimensionalwerden der Qualitas, also eine Seinsform der Qualitas ». Hätte er sich konsequenter in die Hypothese eines rein energetischen oder rein dynamischen Substanzbegriffes hineingedacht, so hätte er vielleicht auch eine bessere Theorie für das eucharistische Geschehen gefunden als die vorgeschlagene ; vor allem hätte er dann mit vermutlich größerer Überzeugungskraft die Unrechtmäßigkeit einer Reduktion des Wirklichen auf das Empirische allein aufweisen können.

Verschwommen bleiben die Ausführungen S. 71 f. : « Von einer eigentlichen Eigensubstantialität der Hylonen kann man wohl nur sprechen, solange sie nicht tatsächlich in einem Kompositum von Atomen und Molekülen zum Aufbau einer anderen Substanz mitwirken. In einem solchen Kompositum aber ist ihre substantielle Wirksamkeit und Eigenart der Natur des Kompositums angepaßt ... Wenn also auch die Hylonen als 'substantielle' 'Bestandteile' der Körpersubstanz erhalten bleiben, so verlieren sie doch durch das Nicht-Zustandekommen der entsprechenden Körpersubstanz in diesem konkreten Falle die formalis ratio substantiatis, während sie 'materialiter' ihre 'substantielle' Wirksamkeit weiter ausüben. Es ist nicht nach der Konsekration noch etwa im selben Sinne Substantielles da wie vorher, auch wenn die Hylonen gleichgeblieben sind. Denn mit dem Verlust der vollen Endwirksamkeit hat das 'System' der Hylonen jede in vollem Sinne 'substantielle' Bedeutung verloren ... Was von früher noch da ist, hat seine substantielle Bedeutung verloren ». Welchen Sinn soll die Behauptung haben, die Hylonen seien in diesem Fall nicht

mehr eigentliche Substanzen wegen « Verlust der vollen Endwirksamkeit » bzw. weil sie « ihre substantielle Bedeutung verloren » hätten ? Die Frage geht nicht um ihre Wirksamkeit oder Bedeutung, sondern darum, ob sie in ihrem eigenen Seinsbestand auch innerhalb eines weiteren Kompositums substantiell sind und bleiben, ob sie schließlich überhaupt einen Seinsbestand haben oder rein energetisch oder dynamisch gedacht werden. Man darf aber nicht den diesbezüglichen Standpunkt wechseln, je nachdem man gegen diesen oder gegen jenen Einwand Front macht. Vf. meint ferner, das Experiment allein könnte entscheiden, ob bei der Transsubstantiation sich irgend etwas an den Hylonen selbst ändere (S. 81). Die Ehrfurcht vor dem Sakrament verbietet es aber « selbstverständlich », einen « derartig vorwitzigen Versuch zu unternehmen ». Er fügt hinzu : « Aber auch ohne Versuch können wir die bestimmte Antwort geben, daß sich an den Hylonen gar nichts ändert ». Die Ehrfurcht würde u. E. keinerlei in der Form würdige Untersuchung verhindern, bei der das sakramentale Sein und die sakramentale Verwendbarkeit gewahrt blieben. Aber eben dies könnte für eine Prüfung der Hylonen nicht gewährleistet werden, man müßte das Bestehende auflösen, und zwar so, daß die ganze Untersuchung ihren Zweck verfehlen würde : die gewonnenen Hylonen wären phänomenisch nicht mehr Brot, damit die Realpräsenz aufgehoben, infolgedessen die Voraussetzung einer besondern Veränderung und ihrer Feststellung nicht mehr da.

Zweideutig schillert die Ausdrucksweise, wenn von dem Verhältnis von Quantität-Qualität zur Körpersubstanz die Rede ist. Oft legt sich die Deutung nahe, es werde das Verhältnis der eigentlichen Wirkursache zur Wirkung behauptet, so wenn Quantität-Qualität als « causa secunda » der Körpersubstanz ausgegeben werden (z. B. S. 60), wenn von dieser ihrer « Wirkursächlichkeit » gesprochen wird (z. B. S. 63, 79) und von einer « Richtungsänderung » ihrer Wirksamkeit (S. 79 f.) ; aber alsbald muß man sich wieder fragen, ob Quantität-Qualität vom Vf. nicht eher zur sog. Materialursache der Körpersubstanz gezogen werden, wenn es heißt, sie seien die « Komponenten » der Körpersubstanz (S. 19, 62, 65 f. usw.), « die eigentlichen Bausteine der Körpersubstanz » (S. 61), « Bestandteile des Brotes » (S. 72), oder : « Daß Quantität-Qualität eine Körpersubstanz konstituieren, liegt also nicht am Wesen der Quantität als solcher, sondern es liegt im substantiellen Wesen der Qualität, die durch Quantung zur Körpersubstanz wird » (S. 76). S. 66 wird sogar erklärt : « Die Komponenten der Brotsubstanz sind als solche da und bilden trotzdem nicht Brot, sondern den Leib Christi ». Entsprechend weiß man für die empirische Erscheinung nicht, ob Quantität-Qualität als Wirk- oder Materialursache gedacht werden. Soll Sowohlalsauch oder Jenachdem oder Wedernoch gelten, warum es nicht deutlicher zum Ausdruck bringen ? — Schließlich bleibt nebelhaft, ob Vf. die Verwandlung, von der das Dogma spricht, bei seiner Deutung in einem engeren Sinn nehmen will, oder ob er sich mit einem weiteren, mit der Idee einer bloßen Ablösung, Ersetzung der früheren Substanz durch die Substanz des Leibes Christi begnügt ; die Worte S. 79 sind da charakteristisch an Unbestimmtheit : « Durch das Einwirken der göttlichen Allmacht wird aber in diesem besonderen Falle die Wirkursäch-

lichkeit nur auf die Erscheinung eingeschränkt, während sie in bezug auf das Sein aufgehoben ist. Also wird an Stelle der natürlichen Brots substanz, die der Erscheinung entspräche, die Substanz des Leibes Christi hervorgebracht und somit tatsächlich die Substanz des Brotes verwandelt: an Stelle der Brots substanz wird die Substanz des Leibes Christi gesetzt». Die folgende Erklärung, wieso keine Annihilation behauptet werde, klingt denn auch, gelinde gesagt, sibyllinisch.

Größere gedankliche wie formelle Ausgeglichenheit und Klärung, Ausmerzung aller Mehrdeutigkeiten ist jedenfalls erforderlich, soll die Hypothese des Vf. neuen sachlichen Gewinn zu etwaigem Verständnis der eucharistischen Gegebenheit bringen.

Schöneck.

C. Zimara S. M. B.

Als Ergänzung zu vorstehender Besprechung gestattet sich die Redaktion, mit Zustimmung des Rezensenten, noch folgende Erwägungen beizufügen:

Mit der Theorie von U. scheint die moderne Naturwissenschaft und das Dogma von der Transsubstantiation in harmonischen Einklang gebracht zu sein. Das ist aber nur ein täuschender Schein. In Wahrheit ist die ganze Theorie Unterkirchers auf gänzlich falschen Grundlagen aufgebaut, befriedigt die moderne Naturwissenschaft doch nicht und führt statt zu einer Erklärung zu einer Verflüchtigung der definierten Glaubenslehre.

U. glaubt, der Hylomorphismus stütze sich auf die wissenschaftliche Physik des Aristoteles und stehe und falle mit ihr. Das ist aber ebenso falsch wie die Behauptung, der einzige Beweis dafür sei der Analogiebeweis aus Werkstoff und Werkform der Statue. Sowohl Aristoteles als der hl. Thomas unterscheiden wohl die empirische Naturwissenschaft von der metaphysischen Wesenserkenntnis der Naturdinge. Für die letztere gehen sie von einer viel weiteren, allgemeineren Grundlage aus als von der zeitgenössischen Physik, nämlich von der allgemein jeder gesunden Sinneswahrnehmung und spontanen Vernunfttätigkeit zugänglichen Erkenntnis der Natur. Diese zeigt, daß der numerisch gleiche Stoff substantielle Veränderungen eingeht, den Kreislauf Humus, Pflanze, Tier, Humus durchläuft, in den offenkundig verschiedenen Substanzen also der in sich unbestimmte Träger bestimmender verschiedener Wesensprinzipien sein muß. Diese unläugbare Tatsache ist seit Aristoteles und Thomas die Grundlage für die Lehre von Materie und Form, und ihrer Allgemeinheit wird auch die empirische Lehre von Molekülen, Atomen, Elektronen, Hylonen etc. sich nicht entziehen können. Alle Empirie bleibt eben diesseits der metaphysischen Wesenheit. Mit vollem Recht konnte P. Manser O. P. in seinem für unsere Frage sehr empfehlenswerten Artikel: «*Die Naturphilosophie des Aquinaten und die alte und moderne Physik* (Divus Thomas, 1938, S. 1-14) darum sagen: «Der Hylomorphismus geht an sich das physikalische Wissen nichts an». Wenn U. (S. 57) meint, an die Stelle von Materie und Form als Wesensbestandteilen der Körper müßten künftig die Hylonen treten, so verkennt er den Unterschied zwischen

Physik und Metaphysik und gibt letztere preis. Über die logisch notwendigen Folgen hiervon vgl. P. Manser, l. c., S. 9.

Auch die moderne Naturwissenschaft kann mit der Erklärung Unterkirchers nicht befriedigt werden. Denn nach ihm sieht sie die Körpersubstanz durch die bestimmte Zusammenordnung der Hylonen gebildet (S. 60). Mit einer von ihnen verschiedenen Substanz weiß sie nichts anzufangen. Was sollte sie auch für einen Zweck haben? Der Hylomorphismus sieht in der Substanz den einheitlichen inneren Träger der Kräfte und Eigenschaften, nach U. reichen dafür die Hylonen aus, wozu dann noch eine Substanz annehmen? Was soll sie noch für eine Funktion haben? Sie macht den Eindruck eines Begriffes ohne Inhalt, eines Wortes ohne Sinn.

Eine solche philosophische Auffassung des Substanzbegriffes soll nur brauchbar sein, um den geoffenbarten Inhalt des Eucharistiegeheimnisses auszudrücken! Wenn das Dogma sagt, die ganze Substanz des Brotes werde verwandelt in die Substanz des Leibes Christi, so weiß der Hylomorphismus etwas Bestimmtes darunter zu denken; für U. bleibt das Wort Substanz aber ohne irgendwie faßbaren Inhalt. Man sagt doch wohl nicht zu viel, wenn man hier von einer Aushöhlung und Untergrabung des Dogmas spricht. Auf alle Fälle ist diese Methode nicht die Pflege der Theologie, wie can. 129 und can. 1366 § 2 des CJC sie vorschreiben. Und wenn U. S. 47 verlangt, die christlichen Philosophen sollten den Mut aufbringen, gelegentlich vom Worte des hl. Thomas abzuweichen, um in seinem Geiste die neue Synthese zwischen Physik und Metaphysik zu vollziehen, weicht er vielmehr von dessen Sinn und Geist ab, um nur die Worte beizubehalten. Das ist sehr gefährlich! Siehe Denzinger-Umberg n. 1800 und 1818.

Unterkircher erwähnt in seinem Vorwort, sein hochverehrter Lehrer A. Mitterer habe ihm bezüglich seiner Arbeit geschrieben: «Solche Arbeiten können nur am Ende einer Gelehrtenlaufbahn stehen, nicht am Anfang». U. hätte die Warnung, die in diesen Worten liegt, unbedingt befolgen sollen. Dann wäre sein Werk wohl nie erschienen. So hat es nur die Bedeutung, auf einen Weg hingewiesen zu haben, der ungangbar ist.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

J. Brinktrine : Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Meßopfers. — Paderborn, Schöningh. 1938. 65 SS.

Diese Schrift will ein Beitrag zur Klärung der im Untertitel angezeigten Frage sein. Das Problem, bei dem bis heute keine Einigung der Theologen abzusehen ist, ist eigentlich ein zweifaches: es wird gefragt 1. wieso und inwiefern der hl. Messe das Wesen eines wirklichen Opfers eigne; 2. welcher ihrer Teilakte oder Bestandteile für diesen ihren Opfercharakter wesentlich und ausschlaggebend sei.

In der Einleitung erklärt B., es sei überhaupt noch nicht scharf herausgestellt, was man unter eigentlichem Opfer zu verstehen habe, man müsse vorerst «versuchen, den Begriff des Opfers möglichst genau zu umgrenzen und das Opfer im engeren Sinne von dem Opfer im weiteren Sinne zu

trennen » (S. 9). Im ersten Teil des Buches behandelt er deshalb etwas, was für das Opfer im engeren Sinn als unwesentlich ausscheiden müsse, den sog. inneren Opferakt, die Gesinnung der Selbsthingabe an Gott bei den Darbringern des Opfers. Dreierlei lasse sich beim Opfer unterscheiden: « 1. die innere unsichtbare Handlung, 2. das äußere sichtbare Zeichen, 3. die ethische Gesinnung (Hingabe, devotio), oder noch richtiger: der durch das äußere Zeichen (2) signifizierten inneren Opferhandlung (1) muß man die ethische Selbstoblation (3) gegenüberstellen » (S. 18). Letztere könne das Wesen des Opfers nicht ausmachen, da sie Grundform schlechthin aller Akte der Gottesverehrung sei, keine besondere Eigentümlichkeit des Opfers. Die Tatsachen sprächen auch dagegen, denn die hl. Messe sei ein Opfer, selbst wenn der darbringende Priester in der Todsünde wäre. Ein Hinweis auf die Selbsthingabe Christi, des offerens principalis, behebe die Schwierigkeit nicht, denn gerade offerens *principalis* besagt, daß er nicht der einzige Opfernde sein soll, und zudem betätigt Christus selber die Hingabegesinnung auch nicht bloß beim Opfer. Man kann mit Recht im Anschluß an Augustinus, Thomas u. a. lehren, das äußere Opfer sei Sinnbild des « inneren Opfers », der ethischen Selbsthingabe, ohne damit diese für das Wesen des eigentlichen Opfers auszugeben. « Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß nach dem hl. Thomas das eigentliche Opfer in einem physischen Akte besteht » (S. 20). Daraus fließen eine Reihe von Unterscheidungen wie Ähnlichkeiten zwischen Opfer und Sakrament. Am Schluß dieses ersten Teils erklärt der Vf., zwischen den Opfern des Naturstandes wie des Alten Bundes und dem neutestamentlichen Opfer bestehe ein nicht allein gradueller, sondern wesentlicher Unterschied, jene würden bloß in einem weiteren Sinn Opfer genannt.

Im zweiten Abschnitt wird das äußere Zeichen beim eucharistischen Opfer erörtert. Zur wesentlichen äußeren Opferhandlung könne vorerst die Opferung nicht gerechnet werden, die Kommunion komme dafür ebensowenig in Betracht, wie auch nicht das Ganze von Konsekration bis Kommunion. Entscheidend für den Opfercharakter der Messe sei weder gleichzeitiges Vorhandensein beider konsekrierten Gestalten noch Doppelkonsekration überhaupt; das wird durch Zurückweisung der Gegenargumente, aus liturgischen Richtlinien und aus andern meist herkömmlichen Gründen der Vertreter dieser Ansicht motiviert. « Aus dem Gesagten ergibt sich, daß alle jene Meßopfertheorien, welche die Doppelgestalt zur notwendigen Voraussetzung haben, abzulehnen sind » (S. 37). Die Lehre von der numerischen Identität des Kreuz- und Meßopferaktes wird für unhaltbar erklärt. Der wesentliche Opferritus bei der Messe bestehe in den bei der Konsekration über Brot und Wein ausgesprochenen Worten Christi, wodurch Gott bestimmte Gaben dargebracht würden, was zugleich eine « Heiligung » dieser Gaben verwirkliche. Die Opfergabe des Meßopfers ist aber auf keinen Fall Brot und Wein, die hl. Menschheit Christi muß vielmehr als solche gelten.

Im dritten Teil wird nun unter dem Titel: « Das formelle Wesen des Meßopfers » untersucht, inwiefern der Herr auf dem Altar seine hl. Menschheit opfere. Die Antwort lautet, er tue es vor allem, indem er sich zur Speise

macht, nicht weil das eine Erniedrigung für ihn bedeutet, aber weil er dadurch seine verklärte Menschheit auf neue Weise weihet und heiligt; in einem gewissen Sinn lasse sich so von einem himmlischen Opfer Christi reden. Bei der hl. Messe selbst wirke der menschliche Priester als Organ und Instrument Christi, die ganze Kirche sei bei der Darbringung des eucharistischen Christus mitbeteiligt und opfere durch ihn sich selbst.

Abschließend erklärt Vf. über seine Ausführungen: « Ein Vorzug der dargelegten Theorie über das Wesen des eucharistischen Opfers dürfte in ihrer *Weite und Aufgeschlossenheit* auf der einen Seite und in ihrer *Geschlossenheit und Einheit* auf der anderen Seite liegen. So scharf sie auch das eigentliche Wesen des Opfers faßt und abgrenzt, so sucht sie doch die von den großen Theologen erarbeiteten und in ihren Theorien enthaltenen Erkenntnisse zu verwerten und nutzbar zu machen » (S. 59).

Bietet die Schrift eine neue Antwort auf die behandelte Frage? — Man kann sagen, eine solche liege vor in der Betonung des Gedankens, daß die Annahme der Speiseform eine besondere Weihe und Heiligung der verklärten Menschheit Christi bedeute. Leider bleibt der Nachweis dieses angeblichen Tatbestandes kümmerlich, vag. Es wäre zu wünschen, daß ihm größere Ausführlichkeit, Vertiefung, gewinnendere Wärme des Einsatzes gewidmet worden wäre, da hierin das Neuartige der Auffassung ruhen soll. Ob des Vf. Standpunkt nicht eine der Tradition widersprechende Abschwächung der Gleichheit bzw. Verbindung von Kreuz- und Meßopfer mit sich bringt? — Er nimmt von Anfang an die hl. Messe als Paradigma für ein wirkliches Opfer, auch abgesehen von jedem Verhältnis zum Opfer des Kreuzes. Ist das vor Gott einzige selbständige Vollwertopfer nicht zunächst dieses, die hl. Messe sodann kraft ihrer mysteriösen Einheit damit? Die Argumente gegen die Identität jenes Opferaktes mit diesem überzeugen uns nicht, da sie so gehalten sind, als betonten die Vertreter der Ansicht nicht, es handle sich um eine rationell undurchsichtige, eben geheimnisvolle Identität. Schon die Lehre über eine gewisse Verbindung des rituellen Geschehens im Meßopfer mit der Tatsache des Kreuzes sagt etwas rein rationell Unkontrollierbares aus, ist aber durch das kirchliche Lehramt sicher gewährleistet. Wenn bei der Eucharistie die Bedingungen räumlicher Abgrenzung wie zeitlichen Ablaufs insofern durchbrochen sind, daß der einzige Leib Christi ganz an beliebig vielen Orten gleichzeitig zugegen sein kann, daß er jetzt hier gegenwärtig wird ohne in diesem Augenblick seine dortige Gegenwart irgendwie nur zu modifizieren: warum sollte nicht für die eine und einmalige Opfertat eine ähnliche Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit gelten, daß sie hier und dort immer wieder gegenwärtig werde und insofern, solange dieser Aeon dauert, nie *schlechthinige* Vergangenheit sei? — Die alten Texte, mit denen der Vf. seine Ansicht über die Heiligung durch Annahme der Speiseform stützen möchte, sind z. T. solche, die eine Impanationsauffassung insinuieren, daher zweifelhaften Wertes (cf. S. 46 f.). Andere dieser Texte besagen im Zusammenhang lediglich, Christus habe beim letzten Abendmahl das sinnbildliche Verhältnis zu seiner Passion dem Passahlamm genommen und auf Brot und Wein übertragen.

Schöneck.

C. Zimara S. M. B.

Mariologie.

W. Goossens: De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam quaestionis controversae perpensatio. — Paris, Desclée De Brouwer. 1939. 163 pp.

H. Seiler S. J.: Corredemptrix. Theologische Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Miterlöserschaft Mariens. — Rom, Gregor. Univ. 1939. VIII-150 SS.

L'histoire se répète ! Eine Wiederholung der theologischen Geschichte von der Unbefleckten Empfängnis sehen wir in unsern Tagen in Bezug auf die Streitfrage über Mariens unmittelbare Mitwirkung am eigentlichen Erlösungswerk Christi. Verteidiger und Gegner der « frommen Meinung » nehmen jetzt wie damals scharfe Stellung gegen einander. Auch damals glaubte man auf beiden Seiten eine Stütze in den Offenbarungsquellen zu finden. Auch damals wurden auf beiden Seiten Beweise aufgestellt, die der Prüfung einer gesunden Kritik nicht standhalten konnten. Auch damals wiederholten sich die Gesuche beim Heiligen Stuhl. Auch damals gab es verschiedene « Entscheidungen der Päpste », die auf die eine oder andere Weise erklärt wurden. Ja, selbst die damals vorgebrachten Schwierigkeiten werden heute wiederholt, besonders der Haupteinwand, nämlich daß Maria durch Christus erlöst worden ist. Aber in jenem Streite hat man einen glücklichen Fund getan, der den Namen von Duns Scotus unsterblich gemacht hat ; ein Fund, bei dem sich schließlich Verteidiger und Gegner einander gefunden haben : Maria ist in ganz erhabener Weise durch Christus erlöst ; denn sie ist im Hinblick auf seine Verdienste durch Gott vor der Erbsünde bewahrt worden.

Da es nun einmal Gottes Weisheit nicht gefallen hat, Mariens unmittelbare Mitwirkung an Christi Erlösungswerk formell und ausdrücklich zu offenbaren, ist die Wiederholung einer solchen Controverse ein großer Vorteil und eine Gunst Gottes.

Die Unzulänglichkeit des seinem eigenen Können überlassenen Menschenverstandes äußert sich auf allen wissenschaftlichen Gebieten in den sich allzeit ändernden Hypothesen und Theorien, Meinungen und Gegenmeinungen, verblüffenden Irrtümern und gefährlichen Falschheiten. Außerdem hat bei Meinungen im eigentlichen Sinne betreffs einer Stelle, die nicht offensichtlich für uns aus den ersten Grundsätzen hervorgeht, unser Gemüt einen solchen Einfluß, daß die Gefahr, unser Urteil durch ein Vorurteil zu ersetzen, nahe liegt.

So wird denn der Widerspruch, den die Theologen bei vielen ihrer Ansichten und Auffassungen von anderen Theologen erfahren, sie zwingen, den Wert ihrer Beweisführungen genauer abzuwägen, die Schwierigkeiten schärfer zu unterscheiden und in befriedigenderer Weise aufzulösen. Widerspruch auf theologischem Gebiete ist daher stets als Gewinn zu buchen — vorausgesetzt, daß der Widerspruch aus reiner Absicht hervorgeht. Und wie es einst im Streite um die Lehre über die Unbefleckte Empfängnis ging, so geschieht es auch heute wieder : die Verfechter der frommen

Meinung berufen sich auf die Würde der Gottesmutter, während sich die Gegner auf die Würde des Erlösers berufen. Beide Parteien haben hierbei hinreichenden Grund für eine Verteidigung mit Herz und Verstand, bis daß auch hier einmal — wie wir hoffen — der « glückliche Fund » getan wird : du choc des opinions . . .

Das Buch Werner *Goossens* ist — so erklärten Gegner in der vorliegenden Streitfrage — im Lichte des Gesagten ein wirkliches Geschenk. Und es wäre noch besser zu seinem Recht gekommen, wenn Goossens sich vor Augen gehalten hätte, daß er es mit seinesgleichen zu tun habe. Dann brauchte der lesende und studierende Verteidiger der Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk sich nicht fortwährend über das Gefühl hinwegzusetzen, daß er doch eigentlich nur ein « Examinandus » ist, in dessen Schrift der rote Stift des Lehrers Striche zieht (*argumentum vanum, argumentum inane, argumentum respuendum* etc.). Goossens bringt wenig Neues : aber das ist grade sein Verdienst : was andere bereits gesagt haben, fügt er systematisch zusammen. Das ist von Bedeutung, weil nicht jeder in der Lage ist, von soviel einzelnen Äußerungen Kenntnis zu nehmen, oder sie auch nur immer gegenwärtig zu haben. Jedoch wäre es für den Leser weniger ermüdend und auch deutlicher, wenn Goossens — ohne auch nur einen einzelnen Hinweis wegzulassen, — weniger Zitate brächte, dafür aber die Darlegungen mehr mit eigenen Worten gäbe. Und da ich nun grade vom « Zitieren » handle : Es war eine bislang befolgte gute Gewohnheit — in Übereinstimmung auch mit dem « Urheberrecht » —, daß eine « als Manuskript gedruckte » Schrift nicht als « *publici iuris* » angesehen wird (weshalb sie ja auch nicht der Zensur unterworfen ist) und als solche auch nicht zitiert wird.

Nach einer kurzen aber klaren Auseinandersetzung des Fragepunktes, um den es sich handelt (S. 11-28), bringt Goossens die vornehmlichsten Schwierigkeiten zur Sprache (S. 29-57). Darnach werden im dritten Hauptstück die Beweise der Verteidiger der Mitwirkung Mariens gewogen, und . . . in jeder Hinsicht zu leicht befunden. Zuerst werden die Äußerungen Pius' X., Benedikts XV., Pius' IX., Leos XIII. und Pius' XI. betrachtet (S. 58-86) ; darnach in einem zweiten Artikel die Beweise aus der Heiligen Schrift, namentlich Gen. 3, 15 (80-103) ; in einem dritten Artikel dann die Anführungen aus der Tradition (104-138) ; endlich zum Schluß im vierten Artikel die Diskussionen (138-156). Es ist wirklich zu bedauern, daß die Verfechter der frommen Meinung nichts Stichhaltiges beigebracht haben.

Eine völlig verschiedene Würdigung der päpstlichen Äußerungen, namentlich derjenigen von Benedikt XV. und Pius XI., finden wir in dem Buch von *Seiler*, den man doch wirklich nicht der Kritiklosigkeit beschuldigen kann (ich finde ihn bisweilen selbst zu kritisch). Aber nichtsdestoweniger sieht er sich gezwungen, wirklich eine unmittelbare Mitwirkung Mariens beim Kreuzesopfer Christi anzunehmen. Und doch kennt er die Veröffentlichungen Goossens, den er in mehreren Fällen durch eine strenge, aus dem Zusammenhang sich ergebende Auslegung der päpstlichen Belegstellen widerlegt. Außerdem entnimmt Seiler den päpstlichen Aussprüchen auch die Erklärung der Art und Weise, in der Maria mit Christus mitgewirkt

hat. Er ist der Ansicht, aus den vorliegenden Angaben auf eine wirkliche « Mitzelebration » des Kreuzesopfers (nicht Mitwirkung nach Art eines Dieners, Diakons) schließen zu müssen. Das fordert in Maria ein Priestertum analog zum, und darum verschieden vom Priestertum Christi und der andern Priester des Neuen Bundes. Seiler zieht darum auch den Namen « Liturgin » vor. Seilers Absicht geht ausschließlich darauf hinaus, den Wert der päpstlichen Ausführungen in Bezug auf das vorliegende Problem abzuwägen, — wenn er auch später mehr zu beabsichtigen scheint. Nichtsdestoweniger will der erste Teil seines Werkes eine Erklärung der Terminologie als notwendige Voraussetzung geben. Und das mit Recht! Die Frage wird in drei Punkten behandelt: 1. Begriffe und Problemstellung (S. 11-32); 2. Die Schwierigkeiten des Beweisverfahrens, besonders dargetan durch die Behandlung der Annahme, daß Maria alles verdiente, was Christus uns verdient hat, und ferner aus dem Grundsatz der Teilhaberschaft oder Consortium (S. 38-44); 3. Die in der Corredemptrix-Frage möglichen Stellungen (44-50). Der zweite Teil, der die eigentliche Aufgabe löst, hat gleichfalls 3 Punkte: 1. Die Tatsache der Miterlöserschaft im strengen Sinne des Wortes bei den letzten Päpsten (51-100); 2. Die Erklärung der Miterlöserschaft aus der Lehre der letzten Päpste (100-123); 3. Bedenken und Überlegungen (123-142). Der erste Teil scheint mir wohl der schwächste zu sein. Er tut auch am allerwenigsten dar, daß die lebendige, konkrete Wirklichkeit, mit der wir es bei dem Erlösungswerk zu tun haben, das Kreuzesopfer ist, während Genugtuung, Verdienste und Loskauf Art und Weise des Geschehens ausmachen. Auch die Auffassung als « Opfer » ist ja eine Seinsweise: die Realität, die wir wahrnehmen, ist das *Leiden und Sterben des Erlösers*. Ist es die Folge von dieser Auffassung, daß der Autor so sehr auf den prieserlichen Charakter Mariens besteht, oder ist er vielleicht umgekehrt zu dieser Auffassung gekommen, weil er bei den Päpsten so starke Ausdrücke über « Mitopfern » findet? Es ist ganz richtig, was der Verfasser sagt, daß all die verschiedenen Modalitäten ein und demselben Werk zukommen, sodaß, wenn nur eine Art und Weise festgestellt wird, die Mitwirkung Mariens feststeht. Doch ist es m. E. von Bedeutung, auch die anderen Modalitäten, und zwar jede einzeln für sich, zu beleuchten und — sofern solche vorhanden sind — durch Aussprüche von Zeugen zu erläutern oder zu belegen, ohne dadurch den Vorwurf zu verdienen, die verschiedenen Gesichtspunkte als verschiedene Werke nebeneinander zu stellen.

Was die Schwierigkeiten angeht, so hält auch Seiler das von seiten *eines* Mittlers durch Goossens vorgebrachte Bedenken stark übertrieben. Und für die Lösung der Schwierigkeit, daß auch Maria erlöst sei, bevorzugt Seiler die doppelte Intention: durch die Selbstaufopferung Christi allein ist Maria erlöst worden; durch die Selbstaufopferung Christi im Verein mit der Opferung Christi durch Maria sind die übrigen Menschen erlöst worden.

Ich bin der Meinung, daß sowohl von denjenigen, die mit Goossens eine Schwierigkeit sehen in Mariens Erlöstsein durch Christus, als auch von vielen, die diese Schwierigkeit mit Seiler zu lösen suchen, noch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt zu werden scheint dem grenzenlosen Unterschiede zwischen der « Erlösung » Mariens und unserer Erlösung. Alle nehmen

doch an, daß Maria niemals gesündigt hat, daß sie nie in Sünden war. Sie folgern also konsequent, daß Christus durch dieselbe Handlung, wodurch er für uns Gott Genugtuung geleistet hat und wodurch er uns mit Gott versöhnt hat, für Maria *keine* Genugtuung brachte, *noch* sie mit Gott versöhnte; diese Auffassung des Erlösungswerkes setzt nun einmal die Sünde in denjenigen voraus, für die Genugtuung geleistet wird und die mit Gott ausgesöhnt werden. Dasselbe gilt m. E. auch für die Befreiung aus der Knechtschaft Satans, die erst eine Folge der Sünde ist. Der Glaubenssatz, daß Maria vor der Sünde bewahrt blieb, schließt bei ihr mit der Sünde selbst auch die Gefahr der Knechtschaft Satans aus, und damit konsequenter Weise die Notwendigkeit der Genugtuung, Versöhnung und des Loskaufs. Die Schwierigkeit für Mariens Mitwirkung liegt somit nicht darin, daß, bevor Maria mit Christus mitwirken kann, erst für sie Genugtuung geleistet werden muß, oder daß sie erst mit Gott versöhnt oder aus der Knechtschaft des Satans befreit werden mußte. Die Frage: Wie konnte Maria, die selber durch Christus erlöst werden mußte, an dieser Erlösung mitwirken? ist zu unbestimmt, und eben durch ihre Unbestimmtheit verwirrend. Sie muß viel klarer gestellt werden. Maria braucht nicht mit Gott versöhnt oder losgekauft zu werden. Sie kann somit — wenn Gott sie dazu beruft — mitwirken an der Versöhnung und Genugtuung, an dem Loskauf. Hierzu aber bedarf sie der Gnade, und wohl derselben außergewöhnlichen Gnade, die sie vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an heiligte und so die Erbsünde verhinderte. Aber ist es nun wohl so sicher, wie man anzunehmen scheint, daß schon vor dem Empfang dieser außergewöhnlichen Gnade — die keine Genugtuung, keinen Loskauf oder Versöhnung voraussetzt — Christi Erlösungswerk als bereits vollendet gedacht werden muß? Und daß somit Mariens Mitwirkung bei der Erlösung ausgeschaltet werden muß, da ja die Erlösung schon vollendet sein soll? Oder ist durch den Hinblick auf die Verdienste, die Christus durch sein Heilwerk sich erwerben wird, im voraus an Maria diese außergewöhnliche Gnade verliehen worden, wodurch sie niemals zur « Masse » der Sünder gehören wird, und wodurch sie als völlig Sündelose mit Christus mitwirken wird zur Rettung der übrigen, d. h. sündigen Menschen? Maria vermittelte doch nicht für sich selber, sondern allein für die anderen. Und deshalb verdiente sie nicht alles, was Christus verdiente, sondern lediglich alles, was Christus *für uns* verdiente¹. Daß man im übrigen diese Unterscheidung nicht entkräftet durch die Frage: Halten alle Theologen dies? ergibt sich wohl aus der Gegenfrage: Ist es für den Fortschritt der Theologie denn unbedingt notwendig, nur allein das zu wiederholen, was andere bereits behauptet haben?

Das Werk Seilers ist vortrefflich, kritisch, klar und wissenschaftlich; es trägt nicht nur — wie das kleine Werk von Goossens — durch Reflexion zur Festigung der Doktrin bei, sondern unmittelbar. Beide Werke empfehle ich den Mariologen.

Freiburg.

C. Friethoff O. P.

¹ Vgl. *Friethoff*, *De alma Socia Christi Mediatoris*. Romae « Angelicum » 1936. pag. 77-78.