Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 9 (1931)

Rubrik: Kleine Beiträge

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Kleine Beiträge.

Nochmals:
Die Realdistinctio bei Thomas von Aquin.

(Interpretation von lectio 2, IV. Metaphysicorum.)

Nach meinen längern Ausführungen über die Realdistinctio von Essenz und Existenz bei Thomas hat mich ein verehrter Kollege einer reichsdeutschen Hochschule, der Thomas ebenfalls für einen Anhänger der Distinctio hält, aufmerksam gemacht auf Ausführungen *Fr. Pelsters* S. J., die mir völlig entgangen sind. Pelster glaubt, im Kommentar des Aquinaten zu IV. Metaph. lectio 2 [1] den unwiderleglichen Beweis für das Gegenteil gefunden zu haben. Thomas soll daselbst klipp und klar jene Realdistinctio geleugnet haben.

Sowohl das Ansehen dieses verdienten Historikers, als auch und vor allem das angeblich durchschlagende Gewicht, das er der erwähnten Lectio zuschreibt, veranlassen mich zu einigen speziellen Ausführungen.

Erteilen wir vorerst Pelster selber das Wort. Er sagt: « An den Stellen aber, wo Thomas sich mit der Frage « Distinctio realis » oder « rationis » beschäftigt, verwirft er klar den realen Unterschied. Da ist vor allem Metaph. l. 4, lect. 2. Im Anschluß an Aristoteles und Averroës bringt er hier genau dieselben Beweise gegen den realen Unterschied, wie sie Albert, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Petrus von Auvergne und zahllose andere bieten. Diese Lectio ist von solcher Beweiskraft, daß bis heute nicht ein einziger *ernster* Versuch gemacht ist, die Stelle anders zu deuten. Die seit Hourcade beliebte Erklärung, die auch R. G. (Roland-Gosselin) sich zu eigen macht, Thomas hätte nur bestreiten wollen, das « esse » sei ein « accidens » oder eine zweite Natur, scheint durchaus ungenügend. Es möge doch einmal ein Thomist den Versuch machen, die ganze Lectio, Satz für Satz, so zu interpretieren, daß die reale Unterscheidung nicht verworfen wird. » So Pelster. [2]

Ich wage es, wenn auch nicht als der Erste, der berühmten Lectio einen ganz andern Sinn zu geben als wie Pelster. Und der Versuch, Pelster zu widerlegen, soll ein sehr *ernster* sein. Allerdings kann ich dem Leser nicht die ganze Lectio, Satz für Satz, vor Augen führen. Aber das hat

[1] In der Vivès-Ausgabe: IV. Met. lect. 1 « Hic procedit ad ostendendum » (B. 24, 466).

[2] « Scholastik », Vierteljahrschrift für Theologie und Philosophie, III. Jahrg. (1928), S. 265.

ja Pelster auch nicht getan. Immerhin wird der Leser, den Text bei Aristoteles und Thomas Satz für Satz prüfend und kontrollierend, das, was ich in folgenden Punkten sage, verstehen und richtig werten.

1. Welches ist die eigentliche *Hauptfrage*, die Thomas in jener Lectio 2 im engen Anschluß an Aristoteles behandelt ? Das ist bei beiden, Aristoteles [1] und Thomas, die bekannte These : « ens re est unum ». Beide begründen die These mit folgenden Gedankengängen : das ens — ὄν — muß real dasselbe sein, wie das unum — ἕν —, denn das ens kann weder dem « unum », noch das unum dem « ens » etwas Reales beifügen, denn jedes Beigefügte wäre wieder ein ens und ein unum. Das ist auch der Grund, warum stets beide das Werden und Vergehen der Dinge teilen. Wieder sind ens und unum ein und dasselbe, das jede Substanz konstituiert und ihr daher per se zukommt. [2] Die These und die Beweise dafür sind unanfechtbar, denn das ens transcendentale, ontologisch als Inbegriff jeder Realität gefaßt, kann nicht von etwas anderm real verschieden sein, da es ut sic jede Realität umfaßt. Diese These und die Beweise dafür hat nun Pelster neben Thomas auch bei Averroës, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines ..., also bei den Gegnern der Realdistinctio, vorgefunden. Daraus zieht er den Schluß : also war Thomas ein Gegner der Realdistinctio.

Allein diese Argumentation hat ein scharfes Häcklein. Man gestatte uns die wichtige und springende Frage : Drücken die beiden Sätze : « ens re unum » und « essentia re existentia » dasselbe aus ? So meint Pelster. *In Wahrheit sind sie zwei ganz verschiedene Thesen.* Das hätte Pelster schon daraus erkennen können, daß alle Anhänger der Realdistinctio die erste These, ens re unum, mit Thomas und Averroës bis auf den heutigen Tag voll und ganz unterschreiben mitsamt den Beweisen, die zweite These aber — essentia re existentia — mit aller Entschiedenheit ablehnen. In jedem thomistischen Lehrbuch steht der Satz : Das Sein ist real dasselbe wie das Eine, von dem es nur logisch unterschieden wird. Aber ein tieferer Grund : Der Unterschied der beiden Sätze springt dann machtvoll in die Augen, wenn man bedenkt, daß man über das Verhältnis von Essenz und Existenz erst disputieren kann, wenn vorher feststeht, daß das Sein unteilbar ist, daß es nicht « Nichtsein » sein kann, d. h. daß es *eines* — unum — ist. Steht das nicht vorher fest, so haben weder die Begriffe « Essenz » und « Existenz » einen Sinn, noch kann man über ihr Verhältnis, ob sie real oder nur logisch verschieden seien, irgend etwas determinieren. Der Satz « ens re unum » gibt unser heutiges *Identitätsprinzip*, ontologisch gefaßt, wieder, das ja die *Einheit des Seins* proklamiert, und nach dem Widerspruchssatze das erste Prinzip ist, auf dem nachher alle Begriffe und Sätze ruhen. Ich denke, zwei Sätze, von denen der zweite in seiner ganzen Wertung vom ersten abhängt und ihn voraussetzt, müssen doch

[1] Die lectio 2 in IV. Met. entspricht in der Didot-Ausgabe des Aristoteles = III. Met. c. 2 (II. 500. 41-501. 20). In der Berliner-Ausgabe vgl. IV. Met. c. 2. 1003-4.

[2] Arist. III. Met. c. 2 (II. 500. 41-501. 11). Berliner-Ausgabe 1003. Thomas, l. c.

voneinander verschieden sein! Damit ist zugleich nachgewiesen, daß jene *Beweise*, welche Aristoteles und Thomas für die Realidentität des ens und unum aufführten, und die Pelster zugunsten der Identität von Essenz und Existenz aufgeführt hat und denen er zwingenden Wert für seine These zuschrieb, mit dieser Frage *gar nichts zu tun haben*. Pelsters Argumentation beruht auf der *Verwechslung zweier ganz verschiedener Thesen*.

2. Wo mag der tiefere *Grund* dieser Verwechslung liegen? Er hat der thomistischen Realdistinctio von Wesenheit und Existenz einen ganz *irrigen Sinn* gegeben. Er faßt sie wie eine Distinctio zwischen « ens und ens » oder « res und res », während die Thomisten selbst das *ens* erst aus Wesenheit und Existenz als zwei Realitäten bestehen lassen. Daher Pelsters Gleichstellung der thomistischen These mit dem Satze: *ens* re unum. Immer und immer wieder haben die Thomisten mit de Maria S. J. gegen diese irrige Auffassung ihrer These Protest erhoben. Schon Alexander von Hales, Rupella und Albert, denen Pelster auch nicht gerecht wurde, haben diese Auffassung der Distinctio von sich gewiesen. Nicht anders Thomas selber. Er erklärt zwar, daß die Benennung ens ursprünglich vom actus der Existenz herkomme, aber auch die Essenz umfasse. [1] Ich habe anderwärts nachgewiesen, daß Thomas die Existenz nie ein « ens », sondern nur ein « esse » nennt. [2] Wer aber den Thomisten eine Distinctio der Essenz und Existenz im fälschlichen Sinne von ens und ens, von res und res zuschrieb, das war Suarez. [3] Er scheint Pelster auf die falsche Fährte und damit zur fatalen Verwechslung geführt zu haben. Soviel zum Hauptteil der berühmten Lectio 2.

3. Nur nebenbei, aber nicht unvermittelt, hat Thomas das Problem von Essenz und Existenz doch noch in seine Lectio hineingezogen. Das geschah im Anschluß an *Avicenna*. Der hatte, wie Thomas selbst erwähnt, die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz betonend, die « Einheit », also das unum, und die « Existenz » als ein *Accidens*, gleichsam als eine zweite zum Sein hinzutretende Natur, als ein « additum » des Seins, betrachtet. [4] Gegen das mußte Thomas reagieren, denn mit dieser Theorie bedrohte Avicenna unsere obige Hauptthese: « ens re est unum ». In welchem Sinne hat er reagiert? Hat er Avicennas Realdistinctio abgelehnt? Im Gegenteil, er sagt ausdrücklich: « **Esse enim rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia,** non tamen est intelligendum, quod sit aliquod *supperadditum* ad modum *accidentis*, sed quasi constituitur per principia essentiae. » [5] Die Hauptthese « ens re unum » festhaltend, weist er das « unum » und « esse »-Existenz als Accidentia ab, gibt aber die Ansicht Avicennas: Wesenheit und Existenz sind real verschieden, zu, und zwar in dem Sinne:

[1] « Et ideo hoc nomen ens, quod imponitur ab ipso esse significat idem cum nomine, quod imponitur ab ipsa essentia. » Ib. lect. 2 (24. 467).

[2] « Divus Thomas », Bd. 8 (1930), S. 370 ff.

[3] Disp. metaph. disp. 31, sect. 1, n. 3; sect. 6, n. 1.

[4] Thomas das. Vgl. dazu *M. Horten*: Die Metaphysik Avicennas (1907), S. 151 ff., 512; 532.

[5] Ib. (24. 467).

Das ens besteht aus essentia und esse (existentia) als den zwei konstituierenden Prinzipien. Das ist genau die thomistische Lehre von der Realdistinctio. Auch hier drückt er die Existenz, im Gegensatz zu Avicenna und Suarez, nicht mit « ens » aus, sondern mit « esse ». Anderwärts nennt er diese Compositio von « essentia und esse » in den Kreaturen, im Gegensatz zu Gott, ausdrücklich eine *realis*. [1] Thomas ist sich also *lehrinhaltlich* und *terminologisch* immer konstant geblieben.

Wie steht es also mit der berühmten Lectio 2 des hl. Thomas, die Pelster für ein unüberwindliches Bollwerk der Identität von Essenz und Existenz hielt ? Unsere Antwort ist folgende : Da, wo Pelster den hl. Thomas für die Leugnung der Realdistinctio eintreten läßt und bei ihm unbezwingliche Beweise für die Leugnung findet — Hauptfrage der Lectio 2 —, redet Thomas überhaupt nicht von Essenz und Existenz ! Da, wo er nebenbei das Problem von Essenz-Existenz berührt, hält er seine Ansicht von der Realdistinctio, seiner anderweitigen Lehre und Terminologie genau entsprechend, aufrecht. Nun möge der Leser selber die Lectio 2 kontrollieren und nachsehen, ob wir dem Texte Gewalt angetan haben.

G. M. Manser O. P.

Zur Frage :

Ist die hl. Eucharistie die Wirkursache aller Gnade ?

Gegen den Artikel von P. Emil Springer S. J. im « Divus Thomas » 1930, S. 421-31, schrieb Dr. Otto Lutz in der « Zeitschrift für katholische Theologie » 1931, S. 438-66, einen Gegenartikel, in dem er neuerdings die von P. Springer behauptete Allwirksamkeit der heiligen Eucharistie entschieden ablehnt.

Vorbedingung einer nutzbringenden wissenschaftlichen Kontroverse wäre, daß man die gegenteilige Meinung richtig erfaßt und darstellt. Das hat Dr. Lutz nicht getan.

L. (Dr. Lutz) schreibt : « Schon gleich die erste große Gnade, die der Kirche in ihrer Geburtsstunde zuteil wurde, und die für das religiöse Leben der Gesamtheit wie der einzelnen Gläubigen von unübersehbarer Bedeutung wurde, die *Sendung des Heiligen Geistes*, ist ohne Vermittlung der Eucharistie erfolgt. Oder will S. etwa behaupten, daß die Apostel schon *vor* dem Pfingstfest das heilige Opfer gefeiert und die heilige Spezies aufbewahrt hätten ? » (S. 441). « Wenn nun die Eucharistie als Wirkursache beim Vollzug aller Sakramente vorausgesetzt werden muß, wie ist dann überhaupt die *erste* Konsekration in der Kirche zustandegekommen ? Durch die noch nicht vorhandene Eucharistie ? Welche Absonderlichkeiten muß man doch in Kauf nehmen, wenn man solche Voraussetzungen macht ! » (445). —

[1] De Verit. q. 27 a. 1 ad 8 ; In lib. Boët. de hebdom. c. 2 (Vivès 28. 473-474)

Als wenn **S.** (P. Springer) jemals solche Voraussetzungen und Aufstellungen gemacht hätte ! Von vornherein ist es doch selbstverständlich, daß die These von der Allwirksamkeit der Eucharistie nur gilt vom vollendeten messianischen Reiche auf Erden. Und ganz ausdrücklich schreibt S. : « Christus an sich ist im Judenlande gewandelt, hat den Heiligen Geist gesendet, nicht das Sakrament » (« Divus Thomas » 1931, S. 216). [1] In einem Artikel : « Die Eucharistie als Quelle aller Gnaden » (Pastor bonus 1917–18, S. 481) [2], schrieb er zum status quaestionis : « Dabei ist dann drittens noch vorausgesetzt, daß es sich um die Zuwendung der Gnade in der vollendeten messianischen Ordnung handelt. Ehe die Eucharistie bestand, konnte ihr selbstverständlich noch keine Gnade entströmen, ebenso wie auch von der Menschheit Christi noch keine Gnade ausgehen konnte, bevor sie bestand. In seinem Artikel im Gregorianum schrieb er zur These, daß die Eucharistie Quelle aller Gnaden ist : « Patet etiam propositionem esse intelligendam de ordine messiano qui nunc est, non de tempore antecedenti, quum sacrificium eucharisticum nondum celebraretur » (1928, 119). Die Thomasstelle von der Allursächlichkeit versieht er mit einer Einklammerung : « Was immer Wirkung des Leidens des Herrn ist, das alles ist auch (in der vollendeten messianischen Ordnung auf Erden) Wirkung dieses Sakramentes » (Pastor b. 1919–20, 314 ; die Einklammerung ist damals gemacht worden !). Dort auch S. 313 : « Ehe dieses Himmelsbrot vorgelegt, aufgetischt war, konnte es gar nicht, auch nicht geistig genossen werden. Usus sacramenti non potest esse ante ejus institutionem. » So auch Gregorianum 1928, 128 u. 129.

Damit erledigt sich auch, was L. inbezug auf Thomas sagt, er habe nicht die Allursächlichkeit der Eucharistie lehren können, weil nach ihm die Taufe lange vor der Eucharistie eingesetzt wurde. Vor der Eucharistie hatte eben die Taufe ihre Wirksamkeit aus Christus und nicht aus der Eucharistie. Aber dann wäre die Wirkkraft der Taufe « von Christus in specie propria auf Christus in specie sacramenti abgelenkt worden ? » (457). Natürlich. Denn Thomas sagt ja : « Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum, et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. » Im Alten Bunde kam alles Leben aus dem Verbum incarnandum ; erst nach der Menschwerdung konnte es kommen aus dem Verbum incarnatum, erst nach der Einsetzung der Eucharistie aus dieser. « Sacrosancta mysteria, in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti », gilt eben erst von der vollendeten messianischen Ordnung. Bevor das eucharistische Opfer existierte, konnte selbstverständlich aus ihm noch nicht

[1] L. schreibt, daß er den Artikel, aus dem diese Worte entnommen sind, vor der Veröffentlichung des seinen gelesen, und bemerkt dazu : « Nach Durchsicht des Artikels (von S.) kann ich mit Befriedigung feststellen, daß S. keine Momente beigebracht hat, die in meinen Ausführungen nicht schon berücksichtigt wären » (S. 466). Daß S. da das Gegenteil von dem lehrt, was L. ihm zuschreibt, hat er nicht berücksichtigt.

[2] Auf diese wie auch auf seine andere einschlägige Arbeit hatte S. im Artikel, gegen den L. polemisiert, nachdrücklich hingewiesen.

die Gnade fließen. Sie kam, wie S. darlegt, vor der Menschwerdung aus dem Verbum incarnandum, konnte nach der Menschwerdung aus der Menschheit Christi (als causa instrumentalis) kommen, aber erst nach dem Pfingstfeste aus der Eucharistie (Pastor b. 1919–20, 312 u. 325).

L. schreibt, daß S. « weit entfernt vom Verständnis des hl. Thomas, kein Bedenken trug, Christus und Eucharistie schlankweg zu identifizieren (450) ; Thomas unterscheidet sorglich — was S. nicht getan hat — zwischen Christus an sich (in specie propria) und Christus in der Eucharistie » (455), man müsse also nach S. folgern, daß « die Eucharistie richtet », « die Gottlosen endgültig und efficaciter zur Hölle verdammt » (451). — Auch hier ist der wahre Tatbestand ein ganz anderer. **S.** hat geschrieben : « Es ist wohl zu unterscheiden zwischen Christus an sich und dem Sakrament. Christus an sich ist nicht das Sakrament, und das Sakrament ist nicht Christus an sich, sondern nur Christus unter den Gestalten, Christus ut contentus, quatenus contentus sub speciebus. Es geht nicht an, nur Christus an sich zuzuschreiben, was das Sakrament tut, oder dem Sakrament, was Christus an sich tut. Das Sakrament wirkt in der Kommunion, nicht Christus an sich, nicht Christus insofern er im Himmel ist ; Christus an sich ist im Judenlande gewandelt, hat den Heiligen Geist gesendet, nicht das Sakrament. Und so darf man nicht dem Sakramente die Heiligung als Wirkung zuschreiben, die Christus an sich, unabhängig vom Sakramente, nicht wegen seiner Gegenwart unter uns und wegen dieser seiner Verbindung mit der Kirche, verursachen würde. Ein solcher transitus wäre unstatthaft und ist nicht von Thomas und den Vätern gemacht worden, wie Suarez meint. Sondern sie schreiben tatsächlich die allgemeine Gnadenwirkung, Heiligung, nicht Christus an sich, sondern dem Sakramente zu, d. h. Christo, quatenus est sub speciebus, und zwar wegen Joh. 6. Darnach ist eben alles Leben von dem Himmelsbrote, das da ist das zu essende Fleisch Christi und sein zu trinkendes Blut, so daß man ohne Genuß dieses Fleisches und Blutes das Leben nicht hat, durch den Genuß es empfängt. Dies Fleisch und Blut, das genossen werden muß, ist nun aber nicht Christus an sich, sondern eben die Eucharistie, Christus, quatenus est sub speciebus » (« Divus Thomas » 1931, 216 f). « Tantum illa bona sunt ab Eucharistia, quae sunt a Christo, quatenus est sub speciebus, a Christo eucharistico, quae, ut ita dicam, e speciebus emanant. Quae bona non e speciebus emanant, illorum fons non est Eucharistia. Propterea non est fas dicere : Eucharistia, Christus eucharisticus, sedavit tempestatem in mari, resuscitavit Lazarum, sanavit aegrotos Evangelii, dimisit peccata paralytico et peccatrici. Illa enim fecit Christus seorsum a speciebus ; igitur non sunt ab Eucharistia. Et ideo quae bona spiritualia promanarent a Christo, uti est nunc in coelo, et non promanarent e speciebus, illorum fons non esset Eucharistia » (Gregorianum 1928, 619). « Est Christus in Eucharistia cum tota virtute sua salvifica, non enim aliquam partem hujus virtutis in coelo reliquit. Sed hoc nondum sufficit, ut stet propositio nostra II (die da lautet : Eucharistia etiam ut sacramentum, scilicet ut Christus nobis praesens et hostia ab Ecclesia oblata, est fons omnium donorum spiritualium). Requiritur insuper, ut Christus illa dona det ratione specierum, ratione Eucha-

ristiae, ratione praesentiae suae in Eucharistia » (ib. p. 122). Aus alledem zu folgern, daß die Eucharistie richtet, die Gottlosen zur Hölle verdammt, wäre sicherlich eine sehr verfehlte Logik ; denn das Gericht erfolgt seorsum a speciebus, und die ewige Verdammnis kommt von Christus an sich. Nicht S. verwechselt Christus an sich und die Eucharistie, sondern die tun es, welche bei Stellen, in denen die Eucharistie, das Sakrament, als Quelle aller Gnaden bezeichnet wird (so im Römischen Katechismus, bei Leo XII., den Vätern, dem hl. Thomas) schlankweg erklären : Das ist nicht die Eucharistie, sondern Christus an sich.

L. schreibt da noch : « Er (Thomas) unterscheidet sorglich — was S. nicht getan — zwischen dem geistigen Genuß Christus an sich und dem geistigen Genuß des Sakramentes » (455). — Aber auch das hat **S.** mit Thomas getan. S. schreibt, den bei den Vätern beliebten Ausdruck des Essens gebrauchend : « Das Leben der Gerechten des Alten Bundes bestand darin, daß ihre Seelen das Verbum nondum incarnatum aßen. Das Leben der Gerechten nach der Menschwerdung, aber vor der Eucharistie, bestand darin, daß ihre Seelen das Verbum incarnatum aßen, d. h. Leben aus der Menschheit Christi schöpften (das ist der geistige Genuß Christi an sich !). Das Leben der Gerechten im vollendeten messianischen Reiche auf Erden besteht im Genuß der Eucharistie ; es gibt da nicht mehr ein Essen des Verbum incarnatum ohne Genuß der Eucharistie (weil eben jetzt alle lebensvolle Vereinigung mit Christus kraft der Eucharistie, der Quelle aller Gnaden, geschieht, weil sie geschieht kraft dieses Brotes, das vom Himmel kommt und der Welt Leben gibt) ; das Christentum ist die eucharistische Religion. Unsere Seligkeit im Himmel wird darin bestehen, daß wir nicht mehr die Eucharistie, sondern das Verbum incarnatum unverhüllt genießen » (Pastor b. 1919–20, 325). Im Gregorianum : « Neque post incarnationem, sed ante Eucharistiae institutionem manducaverunt justi tunc viventes Eucharistiam mere spiritualiter ; habuerunt enim, ut censeo, unitatem corporis mystici (videtur enim dignitas humanitatis Christi requirere, ut a primo momento ejus existentiae gratia non potuerit haberi nisi per unionem cum illa), sed non ex Eucharistia, quippe quae nondum esset. Nunc in ordine messiano completo omnes, qui gratiam sanctificantem recipiunt (etiam Judaei, Mohamedani etc. bonae fidei) tantum per manducationem Eucharistiae illam suscipiunt ; non enim habetur gratia nisi in unitate vitali corporis mystici ; haec autem nonnisi per manducationem Eucharistiae acquiritur » (1928, 129). Und ausdrücklich sich auf Thomas berufend : « Er (Thomas) besteht darauf, daß Glaube und Liebe zu Christus nicht genügen (zum rein geistigen Genuß der Eucharistie), sondern eine Beziehung auf die Eucharistie, ja auf die Kommunion da sein muß, sonst könne man höchstens sagen, daß Christus, nicht aber die Eucharistie gegessen werde : Manducat enim spiritualiter Christus qui fidem et caritatem ad ipsum habet sine ordine ad hoc sacramentum, non tamen manducat talis spiritualiter hoc sacramentum, sed solum ille cui habet fidem et caritatem ad Christum cum devotione et proposito sumendi hoc sacramentum. Daß man dabei die Wirkung der Eucharistie erfährt, ergibt sich daraus, daß dies Sakrament (als Ursakrament) die Quelle aller Gnaden

ist. Denn was immer Wirkung des Leidens des Herrn ist, das alles ist auch (in der vollendeten messianischen Ordnung auf Erden) Wirkung dieses Sakramentes ; denn dies Sakrament ist nichts anderes als die Zuwendung des Leidens des Herrn an uns » (Pastor b. 1919–20, 312).

L. sieht nicht ein, warum nach S. nicht auch der Empfang von bloß aktueller Gnade ein geistiger Genuß der Eucharistie sein sollte und schreibt : « Wir hätten dann die interessante Folgerung, daß beispielsweise schon die allererste Gnade, mit der das Heilsgeschäft anhebt (initium fidei) und bei der der Sünder noch weit von der vollkommenen Liebe und Reue und dem Verlangen nach dem Sakrament entfernt ist, ein « geistiger Genuß der Eucharistie » wäre. Wann hat man je so etwas in der Theologie gehört ? » (449). — **S.** aber hat geschrieben : « Non manducat sacramentum (d. i. hier Eucharistiam neque spiritualiter), qui vitam spiritualem non accipit. Dicit enim Christus Dominus : Qui manducat meam carnem ... habet vitam aeternam. ... Qui me manducat, et ipse vivet propter me. Unde qui vitam non recipit, hoc sacramentum non manducat. Et ratio hujus rei interna haec est : In vita naturali per manducationem fit talis intussusceptio atque assimilatio, ut cibus et manducans ad unum corpus adunentur, et una anima informentur. Unde etiam in vita supernaturali manducatio tunc tantum locum habebit, si cibus, qui est Christus sub speciebus, et manducans ad unum corpus mysticum adunentur, et homo vitam Christi et ejus Spiritum, scilicet Spiritum Sanctum, qui est anima Ecclesiae, participet. Non autem accipit homo talem unionem vitalem nisi cum gratia sanctificante. Unde si haec non accipitur, non habetur manducatio » (Gregorianum 1928, 123). « Die Akte der fides und spes informis wären hier auch nach dem vorhin zu V. 52 b Gesagten (daß nämlich die Eucharistie Quell aller Gnaden ist) von der Eucharistie abzuleiten. Sie sind noch kein Genuß der Eucharistie, auch nicht ein rein geistiger, weil durch sie der Mensch noch nicht mit dem Fleische Christi ein Leib wird, wie die Speise mit dem sie Essenden ein Leib wird. Sie sind ein Hinzutreten zum Genuß der Eucharistie, noch nicht ein Genuß derselben, aber doch eine Aufnahme von aktueller Gnade aus der Eucharistie. Daß die der Rechtfertigung vorangehenden Akte, obwohl die Gnade dazu aus der Eucharistie kommt, doch noch nicht ein Genuß, auch nicht ein rein geistiger Genuß derselben sind, ist streng festzuhalten. Denn das Tridentinum sagt, daß diejenigen rein geistlich dies Sakrament empfangen, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, fide viva quae per dilectionem operatur, fructum ejus et utilitatem sentiunt. Sonach gibt es ohne Liebe und der mit ihr unzertrennlich verbundenen heiligmachenden Gnade keinen Genuß der Eucharistie, auch nicht einen rein geistigen. Nur dann kann ein solcher vorhanden sein, wenn Gnade und Liebe vermehrt oder die gratia prima empfangen werden » (Pastor b. 1917–18, 484). Die Frage, wer im vollendeten messianischen Reiche auf Erden die Eucharistie *nicht, auch nicht geistig ißt,* beantwortet S. so : « Zu diesen Nichtessenden gehören nur die, welche sich im Stande der Todsünde befinden, diese aber auch dann, wenn sie Glaube und Hoffnung haben und Akte dieser Tugenden erwecken ; denn wenn auch die Gnade dazu aus der Eucharistie kommt, fehlt doch

übernatürliches Leben, Umwandlung in Christus, unitas corporis mystici » (Pastor b. 1919–20, 318). Wenn auch, wie früher gesagt wurde, die bloß aktuellen Gnaden eine Kraftwirkung der Eucharistie sind, so ist doch deshalb der Empfang von solchen Gnaden noch kein Genuß der Eucharistie, denn das gewöhnliche Brot, das vor mir liegt und das ich sehe, übt auch durch die Rückstrahlung des Lichtes eine Kraftwirkung auf mich aus ; aber das bloße Sehen ist noch kein Genuß.

L. schreibt : « S. betont zu wiederholten Malen, daß Christus alle Gnaden nur spendet, insofern er in der Eucharistie gegenwärtig ist, und sagt ausdrücklich, daß er sie nicht gibt, inwiefern er im Himmel weilt (z. B. S. 430 f.). Der Verfasser möge überlegen, ob dies überhaupt möglich ist, da ja durch die Eucharistie nicht die *Substanz* Christi, sondern nur *seine Gegenwart* vervielfältigt wird und mit der *einen* Substanz auch jede von der Örtlichkeit unabhängige Tätigkeit *eine und dieselbe* bleibt » (441). — Aber da ist ja ganz offenbar von **S.** nicht gesagt, daß Christus im Himmel die Gnade nicht wirkt, sondern nur, daß er sie nicht wirken würde ohne Beziehung zur Eucharistie. Es schreibt ja S. auch kurz vor den Worten, auf die L. verweist : « Wenn Christus überhaupt mitwirkt, so ist diese Tätigkeit notwendig in Christo im Himmel und in jeder konsekrierten Hostie » (« Divus Thomas » 1930, 424, ein paar Seiten vor den Worten, in denen L. S. ganz das Gegenteil sagen läßt !). Gerade darauf, daß die gnadenwirkende Tätigkeit Christi überall sein muß, wo Christus ist, beweist S. ja, daß die Art und Weise, wie Suarez die Allwirksamkeit der Eucharistie widerlegen will, logisch zur Leugnung der realen Gegenwart führen würde. S. schreibt da : « Jedermann wird zugeben, daß es in erster Linie der Willensakt Christi ist, der die Gnade verursacht, der Willensakt, mit dem er diesem Kinde, das getauft wird, die Gnade gibt. Dieser Willensakt aber (der eben in Christo im Himmel ist, wie es ja offenbar der Sinn ist) muß notwendig auch (« auch » schreibt da S., denn im Himmel ist er nach ihm selbstverständlich) in der Eucharistie sein ; denn wäre er nicht da, so wäre das Willensvermögen Christi nicht in der Eucharistie, dann aber auch nicht die Seele Christi, dann aber auch nicht sein Leib ; denn alles das ist notwendig miteinander verbunden. Der Leib Christi kann nicht zu gleicher Zeit mit und ohne Seele sein, mit der Seele im Himmel, ohne sie in der Eucharistie ; die Seele hinwiederum kann nicht zu gleicher Zeit mit und ohne Willensvermögen sein, mit diesem im Himmel, ohne es in der Eucharistie. Das Willensvermögen aber kann nicht zu gleicher Zeit den Willensakt, mit dem jenem Kinde die Gnade gegeben wird, setzen und nicht setzen, setzen im Himmel und nicht setzen in der Eucharistie. Endlich kann jener Willensakt nicht zugleich die Gnade hervorbringen und nicht hervorbringen, hervorbringen vom Himmel aus, nicht hervorbringen von der Eucharistie aus, Ursache der Gnade sein und nicht Ursache sein, Ursache sein vom Himmel aus, nicht Ursache sein von der Eucharistie aus. So ist also jene Taufgnade, wenn sie Wirkung Christi ist, auch Wirkung der Eucharistie. ... Alles in allem ist die Ursächlichkeit der menschlichen Natur Christi hinsichtlich der Gnadenwirkung damit gegeben, daß diese Natur hypostatisch mit dem Worte vereinigt ist ; diese Vereinigung ist

aber selbstverständlich vollständig die gleiche im Himmel und in der Eucharistie » (« Divus Thomas » 1930, 423; ähnlich Gregorianum 1928, 121). Da ist überall ganz ausdrücklich alle Gnadenwirkung Christo im Himmel und Christo in der Eucharistie zugeschrieben, und da tut nun L., als hätte S. sie Christo im Himmel abgesprochen! Nein, nicht die gnadenwirkende Tätigkeit wird von S. dem göttlichen Heiland im Himmel abgesprochen; im Gegenteil, die ist nach ihm ganz ein und dieselbe im Himmel und in allen Hostien, sondern gesagt wird nur von ihm, daß Christus diese Tätigkeit nicht ausüben würde, wenn er nicht in der Hostie wäre, wenn die Eucharistie nicht wäre, oder auch wenn die Kirche nicht durchs eucharistische Opfer mit Christus in Verbindung treten würde.

Mancher Leser der Innsbrucker theol. Zeitschrift wird sich bei der Lektüre des Artikels von Lutz gedacht haben: Was hat doch S. für verkehrte Ideen! Wie konnte eine Zeitschrift dafür ihre Spalten öffnen! Daß durch die Verdächtigungen und falschen Beschuldigungen, wie sie L. vorbringt, bei den Lesern der Innsbrucker Zeitschrift, welche den wahren Sachverhalt nicht kennen (und werden das nicht die allermeisten sein?), S.s Ruf schwer geschädigt wird, liegt auf der Hand. Selbstverständlich sind jene unwahren Aussagen von L. nicht als solche erkannt worden; es sind Versehen, aber Versehen, die er bei etwas mehr Aufmerksamkeit vermieden hätte, und die, da sie von den meisten seiner Leser nicht als Versehen und Irrtümer erkannt werden, ganz und gar die eben angegebene Wirkung haben.

E. S.