

eucharistische Doppelkonsekration im Abendmahlssaale „dargebracht“ wurde, so wird auch jetzt im Meßopfer derselbe blutige Kreuzestod durch die eucharistische Doppelkonsekration „dargebracht“; beim Abendmahl vollzog Christus die „oblato hostiae immolandae“, in der Messe vollzieht er durch den Priester die „oblato hostiae immolatae“: die Kirche „offre à Dieu ce que le Christ lui a offert: sa mort et sa passion; et comme il le lui offrit: dans le rite d'une immolation sacramentelle ou mystique...“ (Esquisse S. 17). — 2. Der wesentliche Inhalt der ganzen Überlieferung ist zusammenfassbar in den kurzen Ausdruck: das Kreuzesopfer war ein „sacrificium cruentum“, die Messe hingegen ist ein „sacrificium incruentum“. Dasselbe sagt übrigens auch das Tridentinum mit dem Satze: „In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruento obtulit“ (Denz. n. 940). Nach de la T.s Theorie jedoch müßte dieser Unterschied folgerichtig aufgegeben werden; Meßopfer und Kreuzesopfer sind ihr gemäß in ganz gleicher Weise „blutig“ und „unblutig“, blutig wegen der „immolatio“ am Kreuz, unblutig wegen der „oblato“, die sowohl beim Abendmahl als in der Messe unblutig war bzw. ist. Bei der Besprechung vom „Mysterium Fidei“ in der ZKathTh wurde (S. 284) dieses Bedenken in folgende Worte gefaßt: „Wenn diese Ansicht richtig ist, darf die Messe nicht ein ‚sacrificium incruentum‘ genannt werden; denn entweder versteht man unter ‚Messe‘ die täglich auf unsern Altären wiederholte liturgische Feier, und dann ist sie nur eine ‚oblato (incruenta)‘, weil die zum Wesen des Opfers (auch vom Verfasser) geforderte ‚immolatio‘ in ihr nicht stattfindet; oder aber man versteht unter ‚Messe‘ unsere tägliche Feier mit formellem Einschluß der blutigen am Kreuz vollendeten ‚immolatio‘, und dann ist die Messe allerdings ein ‚sacrificium‘, aber ein sacrificium ‚cruentum‘.“ — 3. Sodann unterliegt der Unterbau der Opfertheorie de la T.s, wonach jedes Opfer seinem Begriffe nach als eine eigentliche Schenkung an Gott zu fassen sei, den allerschwersten Bedenken, wie P. Franz Tummers S. J. in den Studiën 99 (1923) 237 ff. gegen de la T. mit vollem Rechte betont hat. — Weitere Bedenken hier anzuführen, verbietet der Raum. Aber die genannten dürften allein schon hinreichen, um trotz der vielen dem Verfasser zuteil gewordenen Anerkennung auf dem „leider unannehmbar“ zu bestehen.

J. B. Umberg S. J.

J. Mausbach, Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre unter besonderer Berücksichtigung seiner Willenslehre. (Der Katholische Gedanke Bd. X.) 8^o (162 S.) München-Rom 1925, Theatiner-Verlag. M 3.—

Das Buch bietet eine Sammlung von Vorträgen, die der Verfasser im Jubiläumsjahr des hl. Thomas gehalten hat; es verfolgt den Zweck, nicht nur der wissenschaftlichen Klärung und Förderung zu dienen, sondern auch einiges zur religiösen Anregung und Vertiefung beizutragen. Mittel dazu soll sein, leitende Gedanken des Aquinaten im Geistesleben der katholischen Menschheit zu verbreiten und zur Geltung zu bringen. Der erste Vortrag „Über Geist und Methode der Ethik des hl. Thomas“ bietet mehr allgemeine Leitgedanken. Den Kern des Vortrages bildet die Erörterung der Lehre des Doctor Angelicus über die Norm des Guten und Bösen, über sittliche Werte und Wertordnung und über die Verwirklichung der sittlichen Norm durch das freie menschliche Handeln. Abschließend folgen einige Gedanken über die soziale Ethik des Heiligen. — In den beiden folgenden Vorträgen „Natur und Übernatur“ wird ein allgemeiner Grund- und Aufriß des Gedankenbaues der Seins- und Lebenskreise, wie er bei Thomas überall hervortritt, gegeben, die wundervoll gegliederte, unermeßliche Leiter der natürlichen und übernatürlichen Werte, die von der Erde zu Gott führt, vom unvollkommensten natürlichen Sein der „materia prima“ bis zur höchsten

übernatürlichen Vollendung im Gottmenschen. Sodann wird die organische Verbindung von Natur und Übernatur im thomistischen Aufbau an Einzelbeispielen gezeigt: am Glauben, am ersten Streben nach dem höchsten Gut, am Lieben Gottes und des Nächsten, am Sinn und Gebrauch der Sakramente, insbesondere des Altarsakramentes und der Ehe. Mit Recht wird hier auch darauf aufmerksam gemacht, wie nach erlangtem Gebrauch der Vernunft das „opus operatum“ in seiner sakramentalen Wirkkraft, ohne aufzuhören, was es ist, in mannigfache Beziehung und Wechselwirkung tritt zum „opus operantis“, d. h. zur Disposition des Empfängers.

Die beiden Vorträge sind auch geeignet, die tiefere Einsicht zu geben, in welchem Sinn die bei einzelnen beliebte Forderung nach „edler Menschlichkeit“, nach „weltaufgeschlossener Diesseitsbejahung“, nach „gottzugewandtem Weltendienst“ usw. nicht der Ausdruck eines neuheidnischen Humanismus, sondern tiefchristliches Erfassen und Werten ist; oder — um eine andere Redeweise anzuführen — in welchem Sinn alles natürlich Wahre, Gute, Schöne und sein Erfassen durch den Menschen „katholisch“ genannt werden kann, und in welchem nicht. „Katholisch“ kann es unter verschiedener Rücksicht genannt werden: einmal insofern die katholische Lehre den natürlichen Wert von all diesem als wahr und wirklich in der Ordnung anerkennt, in der er liegt; sodann auch insofern, als der Katholizismus schon in dem natürlich Wahren und Guten einen Ausfluß der unendlichen Vollkommenheit Gottes und Mittel erblickt, die dem Menschen zur Erfüllung seiner gottgewollten Aufgaben zur Verfügung gestellt sind (vgl. Conc. Vatic. sess. 3, cap. 1 u. 4; Denz. n. 1783 u. 1799 f.); endlich in dem Sinn, daß sich der Katholik auch das natürlich Gute und Wahre im Streben nach seinem übernatürlichen Endziel dienstbar machen soll und jeden Gebrauch oder Verzicht natürlicher Werte diesem übernatürlichen und einzigen Endziel unterordnen muß. Das natürlich Wahre, Gute, Schöne kann aber nicht insofern „katholisch“ genannt werden, als ob es mit seiner Fülle von Werten und von Sein ein Teil der Übernatur, wenn auch nur ein ihr gleichartiges und wesentlich-gleichwertiges Fundament wäre. Ein Mensch, der sich dies ganze Reich, aber auch nur dieses, zu eigen machte, wäre wohl die vollendete Verwirklichung jenes „edlen Menschentums“; aber objektiv und im katholischen Sprachgebrauch wäre er, nach Sein und Gesinnung, ein „edler Heide“: unfähig, sein Ziel zu erreichen; nicht weil er diese edle Menschlichkeit hat, sondern weil er nur sie hat und kein übernatürliches Leben sein eigen nennt. Während umgekehrt ein Katholik, dem vieles von jener natürlichen Vollendung fehlt, der aber das Leben der Gnade besitzt, die dem Menschen wesentlichste Einstellung auf sein Ziel hat und insofern dem vollendetsten bloß natürlichen Menschen überlegen ist; nicht weil er weniger natürliche Vollendung besitzt, sondern weil er die Gnade hat.

Was im besondern die natürliche Sittlichkeit betrifft, so mag man sie „christlich“ oder „katholisch“ nennen, einmal, insofern sich ihre naturnotwendigen Gebote und Verbote, inhaltlich gleichlautend, im Reiche der Übernatur wiederfinden. Denn durch die Erhebung in die übernatürliche Ordnung werden die in der Menschennatur gelegenen wesentlichen Beziehungen — (z. B. die Unterordnung des Geschöpfes unter den Schöpfer; die Pflicht der Unterordnung unter die rechtmäßige Autorität; die Überordnung des Geistes über den Leib usw.) — ihrem materiellen Inhalt nach nicht geändert. Ferner mag man die natürliche Sittlichkeit, auch soweit sie über das Gebotene und Verbotene hinausreicht, insofern in die übernatürliche, christliche und katholische Sittlichkeit einbegreifen, als sie, auch nach Bestellung der übernatürlichen Ordnung und nach Erhebung des Menschen in den übernatürlichen Gnadenstand, ihre natürliche Normgemäßheit behält, und als das natürlich Gute dem vom Glauben erleuchteten und durch die Gnade erhobenen Menschen dienen kann im Streben nach seinem über-

natürlichen Ziel. Dagegen ist die ganze Fülle des objektiv sittlich Guten, die die natürliche Sittenordnung bietet, und seine vollständigste Verwirklichung durch den natürlichen Menschen, nicht genügend, um das natürlich Gute zum übernatürlich Guten, den natürlich vollendeten Menschen zum übernatürlichen, zum Christen und Katholiken zu machen. Zielsetzung, Zielaufweisung, Mittel und Weg zum Ziel, Lebensprinzip und Lebenstat sittlichen Wirkens mag man in den beiden Ordnungen, der natürlichen und der übernatürlichen, in gewissem Sinn als in gleicher Richtung liegend und durch psychologisch-gleiches subjektives Tun zu vollziehen bezeichnen (insofern nämlich, als in beiden Ordnungen Gott das Endziel und im freien sittlichen Handeln des Menschen das persönliche Hinstreben zum Endziel sich vollzieht); aber Ziel und Hinstreben liegen trotz dieser gewissen Gleichheit bezüglich der Richtung und des rein-psychologischen Geschehens in wesentlich verschiedenen Ebenen, die ein unendlicher Abstand trennt, so daß niemals und an keinem Punkt eine noch so große Erhebung und Vollendung in der Ebene des Natürlichen auch nur an die unterste Grenze des Übernatürlichen hinaufreicht. Einzelheiten bieten die Ausführungen des Verfassers namentlich im zweiten dieser unter dem gemeinsamen Titel „Natur und Übernatur“ zusammengefaßten Vorträge.

Der folgende Vortrag „Der menschliche Wille und die Erfassung der Werte“ bringt die Auffassung des hl. Thomas über die Zweiteilung der Seelenvermögen in der Höhen- und Breitenlinie, d. h. die Unterscheidung des Geistigen und Sinnlichen für das ganze Seelenleben und die Unterscheidung des Erkennens und Strebens, als der beiden Grundkräfte, sowohl im Sinnlichen wie im Geistigen des Menschen. Der Verfasser erläutert und verteidigt diese Auffassung gegenüber neueren Theorien, die eine Mehrteilung, häufig eine Dreiteilung der Seelenvermögen aufstellen: Erkennen, Streben (Wollen) und Fühlen. Besondere Aufmerksamkeit wird der von der scholastischen, speziell thomistischen abweichenden Ansicht über den Begriff des „Wertes“ und die „Werterfassung“ durch den Menschen zugewandt. — Im vierten Vortrag wird unter dem Sammeltitle „Die Kraft des Wollens; die Steigerung der Gottesliebe“ die Frage nach der innern, im Willen selbst, nicht nur im Motiv gründenden Kraftsteigerung und dauernden Kraftfestigung des Willens behandelt. Der Verfasser setzt sich hier in seiner vornehm wissenschaftlichen Art mit der neueren Ansicht einzelner auseinander, die bei gleicher Motivierung und gleicher Erfassung der Motivkraft keine Verschiedenheit der innern Willens- oder Wollensintensität zugeben; die also alle Festigkeit und Spannkraft des Wollens einzig aus den Motiven und deren Erfassung und Handhabung durch den Menschen herleiten und dahinein verlegen. Mit Recht weist der Verfasser darauf hin, daß diese neuere Ansicht in dieser Allgemeinheit und Absolutheit weder bewiesen ist, noch genügt, um alle Erscheinungen und eine Reihe der einfachsten, jedem zugänglichen Erfahrungen zu erklären; daß darum kein Grund vorliegt, die ältere von Thomas und der ganzen Scholastik angenommene Lehre des eigentlichen Willenshabitus und der Unterscheidung von „actus intensi“ und „actus remissi“, bei gleicher Motivierung und Motiverfassung, beiseite zu schieben; soviel Gutes und Wertvolles im übrigen die neuere Theorie für das tiefere Verständnis der Motivwirkung hat. Es ist zu begrüßen, daß der Verfasser aus der Fülle seiner Kenntnis des hl. Thomas diese eingehende Auseinandersetzung mit der genannten neueren Theorie vorgenommen hat. Namentlich geben seine Ausführungen zu dem letzten Teile des Vortrages „Die Steigerung der Liebe zu Gott“ klareres und tieferes Verständnis für den Sinn und die Tragweite der genannten Kontroverse. Hier zeigt der Verfasser, wie die Liebe als Willenshingabe, also als typische Funktion der Innenbewegung des Willens zum Objekt, zu fortdauernder, also habitueller Einwurzelung in der Seele neige; wie ferner, was Abstufung und Steigerung der aktuellen und habi-

tuellen Liebe angeht, bei gleicher Wertung des Objekts die Energie der Willenshingabe, d. h. die Intensität des subjektiven aktiven Vollzugs der Liebe eine sehr verschiedene sein kann und nicht selten ist, wie das Wachstum des Habitus der Liebe im wesentlichen nicht in der Linie der Motivwirkung, sondern der volleren Willenserschließung liegt.

Der abschließende Vortrag über „Die Glut der Liebe als Wirkung der heiligen Kommunion“ führt diesen Gedankenkreis weiter und vertieft ihn. Die eigentliche „*gratia sacramentalis*“ sieht der Verfasser, im Anschluß an Thomas, in der Mehrung der Liebe zu Gott, nicht nur als Steigerung des Habitus, sondern auch und, wie es scheint, fast hauptsächlich als Steigerung der aktuellen Liebeshingabe. Dieses letztere Moment bedürfte vielleicht, um nicht mißverstanden zu werden, einer etwas ausführlicheren Darlegung und Umgrenzung, wenn man diese nicht bereits in den trefflichen und tröstlichen Worten sehen will, die S. 152 ff. sich finden. Hier wird betont, daß „die Liebe zu Gott als Christentugend wesentlich Wille ist, geistiges Wertschätzen und Umfassen Gottes, freie, opferbereite Selbsthingabe an Christus und sein Reich“; aber „nicht notwendig Gefühls-erregung, Herzenswonne, friedvolles Ruhen, fühlbare Schaffenslust und Schaffenskraft“. Die unmittelbar vorhergehende pastorelle Beobachtung und Bemerkung, daß manche Christen trotz ihrer häufigen Kommunion in ihren Fehlern keine Besserung zeigen in ihrer „Eitelkeit und Empfindlichkeit, der Geschwätzigkeit und sinnlichen Äußerlichkeit“, wird man zugeben müssen, jedenfalls, was eine nach außen merkbare Besserung angeht. Aber ob auch nach der Innenseite hin, d. h. was das Verknüpftsein des Willens mit diesen Fehlern, die Willenshingabe an sie angeht, keine Besserung eintritt, und ferner, ob dieser Mangel an Besserung durchschnittlich wirklich zu dem Rückschluß berechtigt — wie der Verfasser es anzudeuten scheint (S. 151) —, daß das Wesentliche der von der Kirche geforderten „*recta mens*“, der rechten Absicht, mangle, dürfte wohl nicht ohne weiteres feststehen, zumal wenn man bedenkt, wie tief manche Fehler der genannten Art mit gewissen Charakteranlagen verkettet sind und welche mitunter heroische Anstrengung in solchen Fällen auch eine nur kleine Besserung dieser für die Mitmenschen so peinlichen Mängel und Fehler fordert. Aber auch in diesem Punkt bieten die eben erwähnten nachfolgenden Bemerkungen das nötige Korrektiv und schützen so vor pastorellen Fehlgriffen und vor einem vorschnellen Aburteilen über andere, wozu eine Überwertung und Übersteigerung des Erfolgsprinzips — (gemeint ist der sichtbare Erfolg) — leicht führen könnte.

Wer nach aufmerksamer und wiederholter Lektüre die Schrift aus der Hand legt, wird es mit einem Gefühl des Dankes und der Hochschätzung tun. Das Buch gehört zu denen, die eine Fülle von Anregung bieten, indem sie die einschlägigen Probleme berühren, ohne sie in ermüdender Breite auszuführen, die die persönliche Auffassung des Verfassers klar und sachlich vorbringen, ohne sie aber dem Leser aufzwingen zu wollen. Es ist ein Buch, das sich nicht einseitig an den Verstand wendet und nur wissenschaftliches Verständnis fordert, sondern gleichzeitig auch dem Willen und Gemüte Rechnung trägt. Das Werk wird ohne Zweifel erreichen, was der Verfasser im Vorwort als seinen Zweck angibt, daß es nicht nur der wissenschaftlichen Klärung und Förderung dienen, sondern auch einiges beitragen möge zur religiösen Anregung und Vertiefung. Fr. Hürth S. J.

Henri Delacroix, *Le langage et la pensée*. 8° (602 S.) Paris 1924, Alcan. Fr. 30.—.

Das von der Kritik sehr günstig aufgenommene Werk des auf dem Gebiet der Religionspsychologie rühmlich bekannten Forschers behandelt mit seltener Gründlichkeit alle Probleme der Sprachpsychologie. Das Werk gliedert sich in vier große Bücher: Buch I über die allgemeineren Be-