

Man hat in jüngster Zeit aus den Kreisen der Theologen und Laien nach einer „Verkündigungstheologie“ gerufen, im Überdruß an der Abstraktheit der „wissenschaftlichen Theologie“: ich wüßte keine, die so ungesucht „Verkündigung“ wäre wie diese von Przywara. Ich bewundere die unerhörte Realistik in der Aufnahme des überkommenen Schriftwortes, im Ausdeuten seiner Geheimnisse. Es ist ein wundervolles Abtasten der Geheimnisse in Schrift und Welt zugleich. So stark ist die Frohbotschaft Christi in ihrem zentralen Gedanken erlebt, daß mir scheinen will: es müßte von da eine neue Theologie ihren Ausgang nehmen.

## BESPRECHUNGEN

Kuhaupt, Hermann: *Die Formalursache der Gotteskindschaft*. Münster, Regensberg'sche Verlagsbuchhandlung 1940, 130, gr. 8°, RM. 3.20.

Vorliegende Dissertation knüpft an die Kontroverse Scheebens und Granderaths über die Formalursache der Gotteskindschaft an und versucht diese zu entscheiden (1). Der Verfasser behandelt im ersten Teile die übernatürliche Gnadenwirklichkeit, um dann im zweiten Teile den formellen Gesichtspunkt der Gotteskindschaft zu betrachten. In seinen Ausführungen beruft er sich auf die hervorragendsten Theologen, wie Thomas, Scheeben, Schell, de R gnon u. a., und wagt mit ihnen anregende Auseinandersetzungen. Auch ist Kuhaupt bestrebt, die Gnade in ihrem engen Zusammenhang mit der gesamten christlichen Heilsordnung: mit der Christusgemeinschaft der Kirche (75 ff) und mit den Sakramenten (die er alle — wenn auch auf verschiedene Art — als eine Gleichgestaltung mit dem Tode Christi betrachtet (74)!) darzustellen. Leider aber kann uns nicht recht klar werden, wie die Ausführungen über Gnade und Liebe, Vergeistigung und Verinnerlichung, Sein und Leben, Glaube und Liebe (9—17) „logisch“ in das Kapitel der geschaffenen Gnade passen.

Um die Frage nach der „Formalursache“ der Gotteskindschaft zu lösen, legt der Verfasser zuerst den Begriff der Kindschaft fest. „Kindsein heißt gezeugt sein. Die Zeugung aber ist nach . . . der gebräuchlichen Definition: *Origo viventis a principio vivente conjuncto in similitudinem naturae*“ (88) . . . „Ein Doppeltes müssen wir also für die Zeugung wesentlich festhalten: sie übermittelt dem Kinde erstens eine Ähnlichkeit mit der Natur des Vaters und zweitens einen substantiellen Zusammenhang mit ihm“ (89). Nach Behandlung der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade gelangt Kuhaupt zur Feststellung: „Einzig Formalursache unserer Gotteskindschaft ist die geschaffene Gnade, und zwar 1. hinsichtlich der Ähnlichkeit mit Gott, sofern sie eine bestimmte Seinsbeschaffenheit ist, 2. hinsichtlich der substantiellen Gemeinschaft mit Gott, sofern sie „aus Gott gezeugt“ (?) und also mit der unerschaffenen Gnade notwendig verbunden ist“ (104). Die unerschaffene Gnade dagegen kann nur im analogen Sinne Formalursache genannt werden, da die unerschaffene Gnade mit dem Menschen kein „physisches Sein“ bildet (101—102). Der Verfasser legt somit der geschaffenen Gnade unserer Ansicht nach allzu große Bedeutung bei. Auch scheint uns die Behauptung gewagt, die geschaffene Gnade sei „Selbstmitteilung Gottes und also Zeugung“ (93). Dies kann nur durchaus analog verstanden werden; und da ferner die geschaffene Gnade uns nur „eine Ähnlichkeit mit der einen göttlichen Natur als solcher“ (93) und nicht mit dem Logos, dem natürlichen Gottessohne, verleiht, glauben wir gerade die geschaffene Gnade nur in ganz analogem Sinne Formalursache der Gotteskindschaft nennen zu dürfen. Obschon Kuhaupt das enge Verhältnis zwischen geschaffener und ungeschaffener Gnade anerkennt (43—45), führt er ihre wesenhafte Beziehung zueinander noch zu wenig durch. Er betrachtet die geschaffene Gnade, wenigstens praktisch, noch zu sehr als ein selbständiges „Etwas“, die ungeschaffene Gnade dagegen noch zu wenig (also auf S. 102—103 dargelegt) als die „quasi forma“ unserer Vergöttlichung. Die ungeschaffene Gnade als solche ist eben nicht Beziehung (104), nicht „Gottverbundenheit“ (43), nicht „substantieller Zusammenhang mit Gott“ (106). „Ungeschaffen“ ist nur Gott. Also kann auch die ungeschaffene Gnade unserer Ansicht nach nichts anderes sein als Gott selbst, und zwar Gott nicht nur als „Relationsziel“ der geschaffenen Gnade (23, 44), nicht nur als deren „Wirkursache“ (43), — so kämen wir über die Geschöpflichkeit nicht hinaus — sondern, wie Kuhaupt selbst sagt, als „Gott selbst, sofern er sich uns zu eigen schenkt“ (21). Wie aber schenkt er sich uns?

Nach der Ansicht von de la Taille (Actuation créée par l'Acte increé. Rech. de Science Religieuse 1928, 260 ff) und anderen Theologen schenkt sich uns Gott als wirklicher „Actus actuans“, aber selbstverständlich: „non receptus in potentia“. So verstehen wir die ungeschaffene Gnade als einen wahren Akt, als eine wahre Form für unsere menschliche Natur, allerdings als eine „quasi forma“ (103), sofern sie „non est recepta in potentia“. Unter dieser Voraussetzung erscheint uns die geschaffene Gnade als die durch die unerschaffene Gnade bewirkte, oder besser, hervorgebrachte Umgestaltung unserer menschlichen Natur und zugleich als die Disposition zur Aufnahme des göttlichen Aktes. Die ungeschaffene Gnade aber bildet mit der von ihr aktuierten menschlichen Natur eine reale Einheit, die, wenn sie auch nicht die Einheit zu einer Substanz ist, doch jede natürliche Einheit übertrifft. — Da nun die Form „das ist, wodurch etwas das ist, was es ist“, und da ferner diese Form eine Formursache ist, „wenn und weil sie eine Materie (ein Substrat) aktuiert“ (95 f.), dürfen wir annehmen, daß gerade die ungeschaffene Gnade, weit mehr als die geschaffene Gnade, der Definition der Formalursache entspricht. Denn wodurch sind wir wirklich Gotteskind? Durch etwas Geschaffenes? Dann bleiben wir noch immer auf der Ebene des Geschöpflichen. Anders aber, wenn dies geschieht durch das göttliche Wesen Jesu Christi (denn jede Gnade kommt von Christus). Diese ungeschaffene Christusgnade macht uns Christo und so auch dem Vater ähnlich (1. Moment bei der Zeugung — 89) und eint uns mit Christus und in Christus mit dem Vater (2. Moment!).

Bemerkenswert ist Kuhaupt's Ansicht über die Einwohnung des Hl. Geistes. „Da die Liebe hienieden wesentlich schon vollendet, schon wirkliche Teilnahme an jener Liebe also ist, in der Gott sich selbst liebt, in der Vater und Sohn sich umfassen und den Geist der Liebe hauchen, so ist diese Liebe für uns wirklich ein Titel für den persönlich eigentümlichen Besitz des Hl. Geistes . . . So wohnt also hienieden, zwar nicht allein der Hl. Geist, auch nicht er allein in eigentümlicher Weise, aber doch er allein auf Grund eines Titels in uns“ (40). Sehr anregend wäre es, hier eine Parallele mit der diesbezüglichen Auffassung des flämischen Theologen Waffelaerts zu ziehen (Disquisitio dogm. de unione iustorum cum Deo . . . Collationes Brugenses 1910 und 1911).

Der Verfasser aber hat das besondere Verdienst unsere persönlich eigentümlichen Beziehungen zu den göttlichen Personen eingehend behandelt zu haben. Kuhaupt folgert diese persönlich eigentümlichen Beziehungen aus der „Christusgnade“ (46, 109, 111 f. u. a.). Durch die Christusgnade sind wir „in Christus und mit ihm zur Einheit verbunden. Wir sind mit ihm zusammen der eine Sohn Gottes . . . Vater aber ist uns dann nicht mehr bloß der eine und dreieinige Gott, der uns zwar als seine Kinder angenommen hätte, aber doch so, daß wir ewig „draußen“ und nur draußen blieben, sondern der Vater des ewigen Gottessohnes, der uns in diesem ewigen Gottessohne angenommen und in ihm hineingenommen hat in sein eigenes göttliches Leben, so daß wir, die wir als seine Geschöpfe und Kinder seiner Gnade immer noch „draußen“ sind in jenem unbegreiflichen Paradoxon, das Gnade heißt, zugleich „drinnen“ sind und mit dem Eingeborenen jenes Wort der Liebe vernehmen dürfen, das da „im Schoße des Vaters“ (Joh 1, 18) ewig ertönt: „Du bist mein geliebter Sohn . . .“ (101). — Allerdings hätten hier die Studien des P. E. Mersch S. J. dem Verfasser noch manches Wertvolle bieten können. Auch wäre in diesem Zusammenhang eine Stellungnahme zum Problem unserer Teilnahme am „Dasein“ Christi erwünscht gewesen. (Vgl. unsere, vom Verf. selbst im Literaturverzeichnis angegebene Abhandlung in „Theologie und Glaube“). — Jedenfalls aber sind wir Dr. Kuhaupt dankbar für seinen lebensvollen, dynamischen Gnadenbegriff (117) und für seine reichen Anregungen auf diesem weiten und tiefen und in manchen Punkten noch viel umstrittenen Gebiet unserer „Vergöttlichung“.

R. Ernst.

Smits van Waesberghe, Marcel S. J.: *De Geest van Sint Ignatius in zijn Orde*. Bibliotheek van Wetenschap en Cultuur. Utrecht, Uitgeverij Het Spectrum 1940, 408, gr. 8°.

Hugo Rahner hat kürzlich in den „Stimmen der Zeit“ 138 (1940) 94—100 einen vorzüglichen Überblick über die neueste Ignatiusliteratur gegeben. Man erkennt daraus, wieviel Interesse in allen Kulturländern jenes Blatt der Kirchengeschichte heute noch findet, auf dem Leben und Werk des hl. Ignatius aufgezeichnet sind. Allerdings sieht man auch, wie sehr dieses großen Mannes Bild „von der Parteien Haß und Guust“ verzerrt und verzeichnet worden ist und wie schwer es fällt, aus der einzigartigen Fülle

des vorab von den Landsleuten des Heiligen herausgegebenen Materials ein wahrheitsgetreues und lebendiges Bild herzustellen. Einen wertvollen Beitrag zu diesem Bild liefert der von Rahner kurz erwähnte Holländer Smits van Waesberghe, der den Geist des Stifters aus seinen Satzungen herauszulesen sich bemüht. Smits ist mit diesem Bemühen nicht der erste. Schon 1934 hatte Bernoville in seinem Buch „Les Jésuites“ kurz und zusammenfassend Wertvolles über den Geist der Gesellschaft Jesu gesagt. Einige Jahre später erschien in deutscher Sprache das Buch Paul de Chastonays „Die Satzungen des Jesuitenordens“ (Einsiedeln 1938). Dieses Werk ist sehr geschickt aufgebaut. Im ersten Teil stellt es die Satzungen in ihren geschichtlichen Zusammenhang und beschreibt ihr Werden, wie erst neueste Forschungen es ermöglichen; im zweiten legt es der Reihe nach die zehn Abschnitte der Satzungen vor, im dritten Teil stellt es sie mit psychologischer Meisterschaft modernen religiösen Fragestellungen gegenüber. Smits' Absicht ist es offenkundig, den Inhalt des zweiten Teiles zu vertiefen, wenn dabei auch der erste und dritte etwas zu kurz kommen, d. h. nur gelegentlich ihre Gedanken eingestreut werden. Einen um so glücklicheren Griff tut S. dadurch, daß er das gewaltige Material der eben in drei Bänden erschienenen kritischen Ausgabe der Satzungen (Rom 1934 bis 1938) mit deren Vorarbeiten, Textentwicklung und Erläuterungen ausgiebig benützt und fast hundert Seiten mit Anmerkungen und Dokumenten füllt. Nicht weniger glücklich ist es, daß S. das Exerzitienbuch, den geistigen Quell der Satzungen, reichlich benützt und aus dem ersten die Eigenart des zweiten deutet.

In der Einleitung versucht S., die umstrittene Abhängigkeit der Satzungen von Montmartre und Manresa und die Beziehungen des neuen Ordensgebildes zum mittelalterlichen Gildenwesen und zur absolutistischen Regierungsform der Renaissance klarzustellen. Mit viel Klugheit beantwortet er die Frage nach der Eigenart des Ordens dahin, daß Ignatius kein neues religiöses Ideal aufgestellt habe, sondern daß nur Form, Struktur, Synthese eigenständig seien.

S. gliedert sein Werk im Anschluß an die ersten Worte der „Formula Instituti“, d. i. der kurzen vom Papst 1540 und 1550 gutgeheißenen Zusammenfassung von Zweck und Lebensart des neuen Ordens. Dementsprechend teilt er ein: Gemeinschaft in Jesus, Kirche und Papst, Weg zu Gott. Ausgehend vom Namen des Ordens weist er darauf hin, daß das Militärische des Wortes *Compañia* nicht überbetont werden darf und daß die Bedeutung des Namens Jesu durch die Christkönigsbetrachtung der Exerzitien erklärt wird. Besonders ausführlich und gründlich erklärt S. die Gelübde des Ordens und ihre kirchenrechtliche und asketische Eigenart: einfache und doch wahre Ordensgelübde, damals etwas ganz Neues; die Armut zwar dem Ziel der einzelnen Häuser angepaßt, aber im wesentlichen streng wie die der alten Mendikanten; die Keuschheit nicht als unnatürliche „Reinheit der Engel“, sondern als Haften des Geistes an Gott, während der Leib auf der Erde wandelt; der Hinweis auf die mittelalterliche Brautmystik ist wohl etwas gesucht. Besonders gut und klar stellt S. das Gelübde des Gehorsams dar und rechtfertigt seine soziale Funktion in jeder, zumal der apostolischen Gemeinschaft, und seine religiöse als Ausdruck letzter Hingabe an Gott. Wohl nicht mit Unrecht macht er darauf aufmerksam, daß sowohl die verhältnismäßig große Zahl der Heiligen und Seligen des Ordens wie auch ihre weite und tiefe Wirksamkeit von Auffassung und Übung dieses Gelübdes herzuleiten seien. Die Gedanken von Mersch über den Gehorsam, wonach durch diese Tugend die Angleichung des Gliedes an den mystischen Christus die höchste Vollendung erhält: Angleichung von Wollen und Tun, hätten passend noch beigelegt werden können. Mehr in Form eines Nachtrages rechtfertigt S. recht gut die aus der besonderen Christusgemeinschaft fließende Herz-Jesu- und Marienverehrung, die Verwirklichung der Einheit unter den Ordensmitgliedern, die besondere Angleichung an den erniedrigten und leidenden Christus, wo man die Angleichung an dessen apostolisches Leben erwartet hätte.

Im zweiten Teil geht S. auf das Apostolat des Ordens ein, erklärt dessen einzigartige Folgerichtigkeit und unbegrenzte Ausdehnung. Seine konkrete Verwirklichung im engen Anschluß an das Papsttum hat nicht Herrschsucht und Stolz zum Grunde, sondern das Verlangen einer engeren Verbindung mit dem Stellvertreter Christi, eines völligeren Selbstverzichts, einer sichereren Leitung durch den Hl. Geist und damit eines wirksameren Apostolates. Bei dieser Gelegenheit kommt S. auch auf die Stellung des Ordens zur Liturgie zu sprechen: Das Wesentliche der Liturgie fehlt in keiner Weise, der be-

sondere Schmuck der äußern Form wird von Ignatius mit großem Widerstreben dem apostolischen Ideal geopfert. Die Bemerkung, der hl. Kirchenlehrer Bellarmin habe auch eine Erklärung von Missale und Rituale verfaßt, ließe sich nur durch ganz neue Quellenfunde verteidigen.

Der dritte und letzte Teil bringt weniger neue Ergebnisse des Quellenstudiums als die religiösen Grundlagen der Jesuitenazese. Der Instrumentalgedanke des Exerzitienfundamentes ist auch in den Sätzen folgerichtig durchgeführt: Der Jesuit ist selbst Instrument in der Hand Gottes, muß alle Dinge als solche benutzen, die natürlichen sowohl wie die übernatürlichen, daher Gottvertrauen und Tatkraft in sich vereinigen. Bei Darstellung des Gebetslebens im Orden legt S. nochmals geschichtliche Tatsachen eingehender vor, die durch die Namen Ignatius und Franz Borgias gekennzeichnet sind. Die letzten Grundhaltungen der Jesuiten müssen, nach dem Vorbild des Stifters, durch die Worte ausgedrückt werden: *minima Societas* und *Major Dei Gloria*.

Als kleinen Mangel des Werkes kann man — außer dem zu Anfang bei Gegenüberstellung mit Chastonay erwähnten — nur das verbuchen, daß die Einteilung hätte lockerer sein sollen. Manches läßt sich doch nur gekünstelt unter die drei Obertitel der Abschnitte eingliedern. Im übrigen vermittelt das Werk eine wesentlich vertiefte Kenntnis des Ordensgeistes, bringt dem Gegner und dem bloß sachlichen Beurteiler neue Tatsachen und Gesichtspunkte, dem Freund und Ordensangehörigen eine warme und erfreuliche Vertiefung seines Wissens. Eine Übersetzung in fremde Sprachen kann man für bessere Zeiten nur erhoffen.

E. Raitz von Frentz.

Lurz, Wilhelm: *Ritus und Rubriken der heiligen Messe*. Zum Gebrauch der Alurzen und Priester dargestellt und erläutert. 2. erw. und verb. Auflage. Würzburg, Echter-Verlag 1941, XXIV-859, kl. 8°, RM. 6.80.

Hat schon die erste Auflage eine gute Aufnahme gefunden, so wird die nunmehr vorliegende, vielfach erweiterte und verbesserte zweite Auflage in den maßgebenden Kreisen hochwillkommen sein. Es handelt sich um ein Werk, das in seiner Geschlossenheit und lückenlosen Vielseitigkeit als vorbildlich bezeichnet werden muß und zwar nach seiner doppelten Aufgabe vorbildlich, einmal als Lehr- und Lernbuch und dann als wichtiges Nachschlagewerk. Der umfangreiche Stoff ist vom Verfasser in einer Weise gemeistert, daß die Benutzung des Buches geradezu Freude auslöst. Der Autor ist seinen Mitbrüdern, den Priestern, als den „Ausspendern der Geheimnisse Gottes“ im wahrsten Sinne des Wortes ein Führer. Die Publikation orientiert den Liturgen über alles, was mit der Feier der hl. Messe irgendwie im Zusammenhange steht. Unter gewissenhaftester Heranziehung der neuesten Fachliteratur ist eine Schrift entstanden, der in dieser Art eine zweite nicht an die Seite gestellt werden kann. Was das Buch besonders wertvoll macht, ist der Umstand, daß auch bei Laien Sinn und Verständnis für die Feier der hl. Messe in hohem Maße gefördert wird. Der Autor hat auf die Gebiete Bedacht genommen, die durch die liturgische Erneuerung der Gegenwart heute im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses stehen, vor allem auf die Feier der Gemeinschaftsmesse, auf die Pflege der kirchlichen Gesänge usw. Der erhabene Inhalt — die Feier des hl. Opfers als des Brenn- und Mittelpunktes unserer Religion — ist in wunderbarer Plastik der Darstellung herausgearbeitet. Der Verfasser versteht es, zu fesseln und das Interesse aufrecht zu erhalten, selbst in jenen Partien, die ihrem ganzen Wesen nach nüchtern gestaltet werden müssen.

Im ersten Teile ist der Ritus der hl. Messe behandelt. Es werden die Umstände der Meßfeier dargetan in dankenswerten Aufklärungen über die Stätte der hl. Messe — Kirche und Altar —, dann über die hl. Geräte und Paramente. Ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich mit den Zeremonien der Messe, die in sinn- und kunstreicher Weise den erhabenen Kern umgeben und die hohe Bedeutung des Opfers klären. Die folgenden Abschnitte sprechen sich über die Feier der hl. Messe in ihrer liturgischen Entfaltung von der einfachen Messe bis zum feierlichen Hochamte aus und geben Aufschlüsse über die liturgischen Vorschriften über die hl. Eucharistie, endlich über die Requiemmesse. — Der zweite Großteil umfaßt die Rubriken der hl. Messe in klarer Übersichtlichkeit. Die Beilage „Gesänge des Priesters am Altare“ wird zweifellos besonders begrüßt werden. Ein ausgezeichnet orientierendes Sachregister schließt das verdienstvolle Werk ab.

Dr. Richard Hoffmann.