

gest. 1919 in Herxheim (Pfalz), beide Gründer von religiösen Genossenschaften. Job. Kornelius *Lambert*²¹, gest. 1869 als Pfarrer von Thildonck, Gründer einer blühenden Ursulinenkongregation in Belgien und Holland. Andreas *van den Boer*²², gest. 1917 in Tilburg, Schulbruder. Maria Beatrix *Schubmann*²³, ekstatische Jungfrau in Pfarrkirchen (Ndb.), gest. 1887. Katharina *Kos*²⁴ aus Rammersmatt (Elsaß), gest. 1837 in Reiningen, mystisch begnadigt. Emma *Klesse*²⁵ aus Mittelsteine (Schlesien), gest. 1924 in Isny (Allgäu), eine wahre Opferseele.

Diese Fehlliste will jedoch nicht den Wert und die Brauchbarkeit des Handbuchs herabsetzen, sondern nur für die üppige Fülle der deutschen Heiligen sprechen. Was ist auch ein Blumensträußchen gegen die verschwenderische Blütenpracht des Frühlings?

BESPRECHUNGEN

G a g n a, Ferdinandus: *De Processu Canonisationis a primis Ecclesiae saeculis usque ad Codicem Iuris Canonici*. Dissertatio in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianaе. Roma, Typ. Piae Societatis S. Pauli 1940, 165, gr. 8°, L. 5.—

Eine Doktorarbeit, die sich durch Klarheit und fleißige Benützung der Quellen und der einschlägigen Literatur auszeichnet und es verdient, den Lesern dieser Zeitschrift in besonderer Weise bekannt gemacht zu werden. Der Verfasser hat es sich zur Aufgabe gestellt, das Verfahren der Selig- und Heiligsprechung vor dem neuen Kirchenrechtbuch geschichtlich und kirchenrechtlich zur Darstellung zu bringen. Er unterscheidet drei Perioden: 1. vom Anfang bis zum Dekret „Audivimus“ von Papst Alexander III. i. J. 1170; 2. von 1170—1634, d. h. bis zur Konstitution „Coelestis Jerusalem“ von Papst Urban VIII i. J. 1634; 3. von 1634—1918, d. h. bis zur Einführung des neuen Codex Iuris Canonici.

In der ersten Periode erfolgte die Erhebung eines Märtyrers oder Bekenners auf die Altäre durch Volk und Diözesanbischof. In Afrika war jedoch dieses Recht schon früh dem Primas vorbehalten, der den Rat der übrigen Bischöfe einholen mußte. Eine solche Erhebung durch den Diözesanbischof oder den Primas war aber nicht gleichbedeutend mit einer Kanonisation, sie hatte keine Gültigkeit für die Gesamtkirche, sondern nur für die betreffende Diözese oder Kirchenprovinz. Sollte die Verehrung für die Gesamtkirche gestattet werden, mußte die ausdrückliche Erlaubnis des Apostolischen Stuhles eingeholt werden. Einige Heilige erlangten allerdings allgemeine Verehrung ohne eine ausdrückliche päpstliche Erlaubnis. Für diese Fälle muß man in der mit Wissen der obersten kirchlichen Behörde geduldeten allgemeinen Verehrung eine stillschweigende päpstliche Erlaubnis sehen. Der hl. Robert Bellarmin bemerkt hierzu, eine Gewohnheit könne Gesetzkraft erlangen sowohl durch ausdrückliche wie durch stillschweigende Zustimmung des Fürsten.

Den eigentlichen Akt der Selig- oder Heiligsprechung bildete die Erhebung der Gebeine, d. h. die feierliche Übertragung an einen würdigeren Begräbnisort, der auch die Darbringung des hl. Opfers möglich machte und die Verehrung von seiten des Volkes erleichterte. Es wurde aber immer verlangt, daß eine genaue Prüfung des Tatbestandes des Martyriums bzw. der Heiligkeit und der Wunder des Dieners Gottes vorausgehe. In den

²¹ J. Timmermans, *De heilige Pastoor van Thildonck en zyn Stichting in Nederland*. Naar de Fransche uitgave van P. Santrain. Venlo 1920.

²² Th. Max, *Fr. Andreas von Tilburg (V. d. Boer)*. Paderborn 1922.

²³ Wilh. Maier, *Das verborgene Leben und Leiden der Tertiärin Jungfrau Maria Beatrix Schubmann*. Passau 1914.

²⁴ Marguerite Koss, *Kath. Kos von Rammersmatt*. Kolmar 1938.

²⁵ P. Wehren, *Emma Klesse, ein Leben opfernder Liebe*. Rückers bei Glätz 1938.

drei ersten Jahrhunderten erhob man bloß Märtyrer auf die Altäre. Vom 4. Jahrhundert an wurde auch Bekennern diese Ehre zuteil. Die ersten waren die hl. Einsiedler Paulus, Antonius, Hilarion.

Die zweite Periode beginnt mit dem Erlaß Alexanders III. vom Jahre 1170. Mißbräuche hatten sich eingeschlichen, man nahm es nicht überall mit der Prüfung des Martyriums und der Heiligkeit streng genug. Darum bestimmte das Dekret „Audivimus“, daß in Zukunft nur mehr der Papst eine Selig- oder Heiligsprechung vornehmen dürfe. Das geschah vielfach auf einem allgemeinen Konzil oder einer anderen Synode, der der Papst beiwohnte. Innozenz III. erneuerte 40 Jahre später die Verordnung Alexanders III. Dennoch glaubten einige Bischöfe, das Recht, für ihre Diözese eine Seligsprechung zu halten, sei ihnen nicht genommen, nur dürften sie nicht Messe und Offizium gestatten. Bis zum Konzil von Trient befolgte man mancherorts diese Praxis.

Einschneidende Änderungen brachte der Beginn der dritten Periode, d. h. die Erlasse Urbans VIII. Es sind dies die Dekrete vom 13. März und 2. Oktober 1625 und die Constitution „Coelestis Jerusalem Cives“ vom 2. Juli 1634. Darin wird zunächst jeder öffentliche Kult einer im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Person ohne päpstliche Genehmigung verboten. Was als öffentlicher Kult gilt, wird erläutert. Urban VIII. gibt ferner eine neue Prozeßordnung. Zwei Hauptprozesse müssen geführt werden, der Informationsprozeß und der Apostolische Prozeß. Ersteren führt der Bischof und schickt ihn dann zur Prüfung an die Ritenkongregation, letzteren führt der Apostolische Stuhl. Jeder dieser Prozesse hat wieder viele Teilprozesse, bis die ganze Angelegenheit allseitig und gründlich untersucht und für ein päpstliches Urteil reif ist.

In diesen Erlassen wird zum erstenmal klar unterschieden zwischen Selig- und Heiligsprechung. Früher wurden die Bezeichnungen selig und heilig meistens unterschiedslos gebraucht. Gagna faßt die Unterschiede in folgende Punkte zusammen: 1. Die Seligsprechung ist nur eine Vorstufe der Heiligsprechung. Niemand darf diese Stufe überspringen, eine Heiligsprechung ohne vorherige Seligsprechung gibt es nicht. 2. Die Seligsprechung verpflichtet nicht zur Verehrung des Seligen, sondern erlaubt sie nur. 3. Die Verpflichtung zur Verehrung eines Seligen beschränkt sich auf eine Provinz, eine Diözese, eine Stadt oder eine Ordensfamilie, während die Heiligen von allen ausnahmslos verehrt werden müssen. 4. Die Seligsprechung ist kein feierliches Urteil des Oberhauptes der Kirche, die Heiligsprechung hingegen ist ein eigentliches feierliches, endgültiges Urteil der Kirche. 5. Der Hauptunterschied besteht darin, daß die Heiligsprechung das letzte, definitive Urteil über die Heiligkeit und die himmlische Glorie des Dieners Gottes ist und dessen Verehrung der ganzen Kirche vorschreibt. Die Seligsprechung ist kein definitives Urteil, nicht das letzte Wort der Kirche und hat keine Verpflichtung für die Gesamtkirche.

Für Heiligsprechung hat sich allmählich das Wort Kanonisation eingebürgert. Es bedeutet die Eintragung des Namens in den Kanon = Verzeichnis der Heiligen. Zum erstenmal findet sich das Wort in einem Brief des hl. Ulrich an Papst Kalixtus II., in dem er um die Kanonisation des hl. Konrad, Bischofs von Konstanz, bittet.

Außer der formellen Selig- oder Heiligsprechung läßt Urban VIII. auch noch eine *beatificatio seu canisatio aequi p o l l e n s* zu, also eine gleichwertige Selig- oder Heiligsprechung. Es ist damit die Bestätigung einer früheren Verehrung gemeint. Das Verfahren wird darum genannt *processus per viam cultus seu casus excepti*, d. h. auf dem Wege durch Bestätigung des Kultes oder des Ausnahmefalles von den Dekreten Urbans VIII. wird der Diener Gottes auf die Altäre erhoben. Allen, die früher als Heilige oder Selige verehrt wurden, soll diese Ehre nicht geschmälert werden. Wann liegt der Ausnahmefall vor? Für diejenigen Diener Gottes, für die in dem Zeitraum vom Pontifikat Alexanders III. (1159—1181) bis zur Constitution „Coelestis Jerusalem cives“ (1634) ein öffentlicher Kult geduldet wurde.

Dieser Kult kann feststehen: 1. durch eine öffentliche Verehrung in der Gesamtkirche oder wenigstens im größeren Teil derselben; 2. durch Schriften von Kirchenvätern und heiligen Männern; 3. durch ein päpstliches Indult; wenn z. B. ein Papst erlaubt, daß das Bild des Dieners Gottes öffentlich aufgehängt und verehrt werde wie das eines Heiligen — so geschah es für Pius V. durch Papst Paul V. —, oder seinen Namen in das römische Martyrologium eintragen läßt, oder einen Ablaß gewährt für den Besuch der Kirche, in der der Leib des Dieners Gottes ruht, u. ä.; 4. durch die Tatsache, daß die Verehrung seit unvordenklicher Zeit bestand — *cultus immemorabilis temporis*. Die Zeitspanne,

die dieses immemorabile tempus umfassen soll, erklärt Urban VIII. als über hundert Jahre — tempus centum annorum metam excedens. Die Zeit nach 1634 zählt nicht, es müssen mehr als hundert Jahre vor 1634 sein. Kommen jedoch die Zeugnisse kanonisierter Heiliger hinzu, so ist man in Beurteilung der Zeitlänge des Kultes etwas milder. So war es z. B. bei dem sel. Petrus Faber S.J. der Fall, der erst 1546 starb, also bloß 88 Jahre vor 1634. Aber man konnte beweisen, daß der hl. Ignatius, der hl. Franz Xaver und der hl. Franz von Sales ihn verehrt haben. Wenn in der Neuzeit die Bestätigung eines Kultes nachgesucht wird, liegt meistens der vierte Fall vor. Der Informationsprozeß hat dann bloß das Vorhandensein dieses öffentlichen, von der Kirche geduldeten, mehr als hundertjährigen Kultes vor 1634 zu beweisen. Die weiteren Entscheidungen trifft die Ritenkongregation und zuletzt der Papst.

In einem weiteren Abschnitt erörtert der Verfasser die Erfordernisse für die Anerkennung des heldenmütigen Tugendgrades und der Wunder, sowie der Gültigkeit des Informations- und des Apostolischen Prozesses. In dankenswerter Weise hebt er am Schluß die Änderungen hervor, die durch den neuen Codex Iuris Canonici herbeigeführt wurden. Es sind hauptsächlich folgende:

1. Früher geschah die Prüfung der Schriften erst nach der *Introductio Causae*, jetzt muß sie vorher geschehen, ausgenommen sind nach K. 2048 nur die Märtyrerprozesse, bei denen die Prüfung auch erst nach der *Introductio* erfolgen kann.

2. Durch die *Introductio* erhielt der Diener Gottes früher den Titel „Ehrwürdig“. Ein Dekret der Ritenkongregation vom 26. August 1913 gestattete diesen Titel erst für die Anerkennung des heldenmütigen Tugendgrades bzw. des Martyriums (K. 2115 § 2). Die Diener Gottes jedoch, deren *Causae* vor 1913 eingeleitet waren, dürfen auch weiter als ehrwürdig betitelt werden. K. 2084 § 2 erneuert obige Bestimmung der Ritenkongregation.

3. Bei Märtyrern kann die Ritenkongregation sich mit den vorhandenen Zeichen begnügen oder auch in deren Ermangelung den Papst um Dispens von den Zeichen bitten (K. 2116 § 2).

4. Soll ein Kult bestätigt werden, so muß jetzt auch eine formelle Einleitung erfolgen (K. 2127), und die Kongregation entscheidet nachher in dreifacher Sitzung über das Vorhandensein des Kultes und der heldenmütigen Tugenden bzw. des Martyriums (K. 2133).

5. Für die Heiligsprechung von Seligen, die durch Bestätigung des Kultes auf die Altäre erhoben wurden, genügen drei Wunder, früher wurden vier verlangt (K. 2138 § 2).

6. Zur Öffnung des vom Ortsbischof nach Rom gesandten Informationsprozesses ist jetzt ein eigenes päpstliches Dekret erforderlich. Die Öffnung geschieht vor dem Kardinalpräfekten der Ritenkongregation (K. 2073).

7. Die Erörterung über die Tugenden eines Dieners Gottes soll erst 50 Jahre nach dem Tode beginnen (K. 2101), früher konnte sie schon nach 40 Jahren beginnen. Mit päpstlicher Erlaubnis darf sie jedoch auch heute zu einem früheren Termin stattfinden.

Außer einigen anderen kleineren Änderungen ist sonst die Prozeßordnung Urbans VIII. auch heute noch in Kraft. Pius XI. setzte 1930 noch eine historische Sektion für die älteren *Causae* ein.

C. Kempf.

U n g e h u e r, Joseph: *Der Große Priester über dem Hause Gottes*. Die Christologie des Hebräerbriefes. Doktor-Dissertation Freiburg i. Br. — Würzburg, Universitätsdruckerei H. Stürtz 1940, 162, 8^o.

Die Darstellung, die der Hebräerbrief von Jesus Christus als dem Sohne und Hohenpriester Gottes bietet, ist besonders bedeutungsvoll, weil sie sich mit der Christologie der (andern) Paulusbriefe wie mit der Logoslehre des hl. Johannes nahe berührt. Darum ist es eine dankbare Aufgabe, dieses Christusbild möglichst aus den Aussagen des Briefes selbst klarzulegen; in drei Hauptgedanken läßt es sich zusammenfassen, wodurch die Arbeit sich in drei Teile gliedert: Christus als Sohn Gottes, als Mittler des Neuen Bundes, als Hoherpriester in seinem Opfertod und himmlischen Walten.

Die Grundlage für das Christusbild des Hebr.-Br. bildet die Gottessohnschaft. Christus ist Gottes Sohn in einzigartiger Weise, erhaben über die Engel wie über die Menschen (Moses). Wohl heißen auch die Menschen „Söhne Gottes“, aber Christi Sohnschaft ist wesentlich höherer Art. Dieses wirkliche Sohnesverhältnis zum Vater begründet der

Hebr. aus der Schrift des A. T., wonach der Sohn von Ewigkeit gezeugt gleichen göttlichen Wesens mit dem Vater, Ausstrahlung seines Lichtes, Ausprägung seines Wesens ist. Der Sohn nimmt in gleicher Weise mit dem Vater am Schöpfungswerk und an der Welt-erhaltung teil, schöpferisch mittätig, nicht als untergeordnetes Werkzeug. Wie es scheint, faßt der Hebr. im Anschluß an die alttestamentliche Weisheitslehre den Sohn als das Urbild, nach dem Gott alle Werke geschaffen hat. Wie der Sohn dem Vater von Ewigkeit her gleich ist, so bleibt er auch für ewige Zeiten unwandelbar in seinem göttlichen Sein; das erweisen Psalmworte, die auf den Sohn angewandt werden.

Dieser Sohn Gottes von Ewigkeit her erscheint „am Ende der Tage“ nach des Vaters Willen auf Erden und führt damit den Abschluß der Weltzeiten ein. Seine Sendung lautet, als „Apostel“ Gottes Wort zu verkünden. Indem er Fleisch und Blut annimmt, vervollständigt er das Bruderverhältnis, das bereits im übernatürlichen Heilsursprung der Menschen, der Wiedergeburt aus dem Geiste, begründet war (so wird Hebr 2, 11 gedeutet). Dieser Sohn Gottes auf Erden hat „Versuchungen“ bestanden, d. h. in schweren seelischen und körperlichen Leiden seine gehorsame Haltung gegenüber dem Willen des Vaters bewahrt; dabei war freilich infolge seines göttlichen Wesens ein Erliegen unmöglich; aber die Versuchung setzt die Möglichkeit des Sündigens oder eine innere Sündhaftigkeit nicht voraus. Diese Versuchungen Jesu haben für die Gläubigen eine vorbildliche Bedeutung, indem der Blick darauf Ausdauer verleiht, und sie rufen im Menschensohn das Mitfühlen mit unseren Schwächen hervor, woraus uns das Vertrauen erwächst, daß er uns in der Versuchung helfe. Die Vollendung Jesu liegt in der abschließenden Erfüllung seiner Sendung im gehorsamen Todesleiden; damit ist sowohl sein Heilswerk wie seine Person vollendet, so wie in altchristlicher Auffassung der Martertod als Vollendung galt. Der Sohn wird Führer des Heils und des Glaubens genannt, insofern er beispielhaft vorangeht und als erster das Heil erlangt, wodurch er den Glauben in uns begründet und unser Heil verwirklicht. Der Tod Jesu aber befreit, indem er die Sünde sühnt und tilgt, von jener Todesfurcht, die im Bangen des unerlösten Menschen vor seinem Jenseitsschicksal liegt und durch die der Teufel eine Knechtschaft ausübt. Um dieses Todesleidens willen erfolgt endlich die Erhöhung Jesu; sie räumt der heiligen Menschheit des Sohnes den Platz zur Rechten Gottes ein und der Sohn teilt mit dem Vater die Regierung der Welt.

Durch Verheißung und Eidschwur, Begriffe, die aus der Abrahamsverheißung übernommen sind, ist den Menschen das Heilserbe zugesichert. Das ist der „neue, bessere Bund“, ein gegenseitiges Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und dem zum Heil berufenen Gottesvolk. Der Mittler dieses Heilsbundes ist Christus; er leistet Bürgschaft dafür, daß Gott die im Bunde getroffene Verfügung einhält, er ruft durch seinen einmaligen Erlösertod die neue Bundesgemeinschaft ins Leben und läßt als erhöhter Sohn fortwährend den Gläubigen die Heilskraft zufließen. Der alte Bund vom Sinai ist von vornherein kein vollkommenes Gesetz und besitzt keine wirkliche Heilskraft; darum wird er mit Christus durch den höheren, bleibenden Bund abgelöst. Das Heilserbe, das der neue Bund bringt, wird unter verschiedenen Bildern geschildert: als das bessere Vaterland; als das himmlische Jerusalem, im Vergleich zu dem wir hienieden keine bleibende Stätte besitzen; als die Ruhe, die der Ruhe Gottes am siebenten Schöpfungstage gleicht; als das unerschütterliche Reich; als die wirkliche Gestalt (Eikon) der künftigen Güter. Endlich wird das Heilserbe, obwohl ein zukünftiges, durch den Glauben als gegenwärtig gesetzt: der Glaube ist eine Vorwegnahme des Besizes der Güter, die man erhofft.

Das Eigengut aber des Hebr. ist die Verkündigung vom Hohenpriestertum des Gottessohnes. Wie jedes Hohepriesteramt nur von Gott verliehen wird, so ist auch Jesus von Gott berufen, und zwar nicht erst in seinem Erlösertod oder seiner Erhöhung im Himmel, sondern schon von seiner Menschwerdung an. Gleichgestaltet mit uns als Brüdern ist er ein mitfühlender Hohepriester; er bringt Sühnopfer dar, aber nicht für sich selbst. Auch ist sein Priestertum nicht fleischerlicher Herkunft wie das Aarons, sondern nach der Ordnung Melchisedeks, d. h. durch göttliche Kraft und von endloser Dauer. Sein hohepriesterlicher Dienst aber umfaßt sowohl die blutige Selbsthingabe auf Erden wie sein im Himmel fortdauerndes Walten. Dieser Dienst wird bildhaft als ein Weg durch das Heiligtum geschildert: wie der Hohepriester des Alten Bundes durch den Vorhang ins Allerheiligste trat und opferte, so hat Jesus Christus durch den Vorhang (= durch sein Fleisch) das wahre Zelt (= das himmlische Heiligtum) durchschritten. Dieses wahre Zelt wird im

Sinne der alten patristischen Erklärung als die Heilsgemeinschaft des Neuen Bundes gedeutet, wobei die „Vorstellung vom räumlichen Himmel den bildlich-sinnenhaften Anschauungsgrund bildet“. Dem Süheritus des alttestamentlichen Hohenpriesters entspricht die einmalige Opferhandlung im Kreuzestode, bei der als Gabe Leib und Blut Christi auf eine leidvolle Weise dargebracht werden. Frucht und Wirkung des Opfers ist das Eingehen als erhöhter Gottmensch in die Gemeinschaft mit dem Vater. Die gelegentlich vertretene Auffassung vom Blute Christi als einem für sich bestehenden, von der Person losgelösten Sühnemittel ist nach Ungeheuer im Hebr. nicht begründet. Die innere Opfergesinnung ist die des Gehorsams und der Ehrfurcht, die Jesus unter schwerem Leidenskampf und seelischer Erschütterung bewährte; darum wurde er erhöht, indem ihn Gott von den Toten heraufführte und zum Heilsurheber für alle werden ließ. Jesu Tod gilt als sichtbarer Ausdruck der Gottesverehrung und hat damit kultischen Charakter. Im Gegensatz zum alttestamentlichen Opferkult ruht Gottes Wohlgefallen darauf und sein sühnender Wert liegt darin, daß der sündelose Gottesknecht (nach Isaia) stellvertretend die Sünden der vielen auf sich genommen hat. Dieses nur einmal vollzogene Opfer des Neuen Bundes besitzt ewige Sübnkraft, für die vorausgegangenen Geschlechter wie für alle Zukunft. Hebr. 8, 1—6 und 9, 3 haben die Frage nach einem himmlischen Opfer Christi aufgeworfen: aber mit der patristischen Erklärung dieser Stellen ist damit nicht ein eigentliches Opfer im Himmel gemeint, sondern Jesu Opfer, auf Erden einmal vollzogen, gehört dem Bereich des Himmlischen, der Heilsgemeinschaft des Neuen Bundes an. Christi hohepriesterlicher Dienst ist mit dem Kreuzesopfer nicht abgeschlossen, sondern zur Rechten des Vaters thronend übermittle er ihm die geistigen Opfergaben der Gläubigen, tritt für sie ein und wendet ihnen die Gnadenhilfe zu. Die Gläubigen aber eignen sich die Frucht des Opfers an, indem sie sich von der veralteten Gesetzesordnung weg zur wahren Opferspeise (wahrscheinlich = Eucharistie) hinwenden und mit Zuversicht zum Throne der Gnade hinzutreten.

In einem Schlußkapitel wird zusammenfassend dargelegt, wie der Hebr. ein einheitliches Christusbild aufweist und aus welchen geistigen Elementen er es aufbaut. Dabei wird eine unmittelbare Beeinflussung durch die philonische Logoslehre abgelehnt, aber Anregung aus der hellenistischen Synagoge anerkannt. Im Vergleich zur paulinischen Christologie seien wohl auch, abgesehen von Sprache und Stil, Unterschiede, aber keine Widersprüche vorhanden. So spreche alles dafür, daß der Verfasser des Hebr. der geistigen Gefolgschaft des hl. Paulus angehöre, ob man nun an einen apostolischen Mitarbeiter wie Apollos, Silas oder an einen Schüler wie Lukas oder Clemens denke. J. Knünz.

Theissing, Johannes: *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. Breslau, Müller & Seiffert 1940, 155, gr. 8°, RM. 8.40 (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge, Bd. VI).

Einleitend begrenzt der Verfasser sein Thema, indem er den Begriff der „ewigen Seligkeit“ wie den Umfang der Quellen umreißt: Ewige Seligkeit besagt den jenseitigen Heilszustand des einzelnen Menschen in seiner Vollendung. Die Untersuchung beschränkt sich auf den Quellenstoff der drei synoptischen Evangelien, läßt also das Johannesevangelium sowie das Lehrgut, das sich in den Apostelbriefen vorfindet, außer acht. Da eine solche Untersuchung auf einer eingehenden Exegese der synoptischen Stellen aufbauen mußte, wählte der Verfasser methodisch den Weg, im ersten (analytischen) Teile die wichtigsten Stellen zu erklären und vor allem deren eschatologischen Sinn festzulegen, um darauf im zweiten (systematischen) Teile die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit in ihren wesentlichen Zügen darzustellen. Eine solche Scheidung macht freilich häufigere Rückverweise nötig, bietet aber entschieden den Vorteil, daß die systematische Darstellung klar und flüssig verläuft.

1. Bei der Erklärung der evangelischen Texte wird jeweils zunächst die Quellenlage aufgezeigt und dann der Gehalt gedeutet. So behandelt der Verfasser zuerst die drei „programmatischen“ Stellen, nämlich die Seligpreisungen (Lk und Mt), das Vaterunser (Mt und Lk) und das Streitgespräch über die Auferstehung (Mk 12). Daran schließt sich die Exegese der in Betracht kommenden Parabeln vom großen Gastmahl bzw. Königsmahl, vom Verwalter, von den wachenden Jungfrauen und Knechten, von den Minen (Talenten); sämtliche Parabeln gehören Mt oder Lk an. Endlich folgen acht einzelne Aussprüche (Logia) Jesu, in denen unmittelbar oder mittelbar Momente für die

Lehre von der Seligkeit enthalten sind. Überall prüft der Verfasser eingehend, ob und wie weit die Stelle auf das Reich Gottes im eschatologischen Sinne, also den jenseitigen Vollendungszustand, zu deuten sei. Das geschieht in vorsichtig abwägender Art. Dennoch dürfte die eine oder andere Beweisführung zu kühn und zu schwach empfunden werden. So vermag die vornehmlich eschatologische Deutung der — ersten bis dritten — Vaterunserbitte (S. 21—27) nicht recht zu überzeugen; auch möchte man hier die Erklärung der neueren katholischen Exegeten herangezogen wünschen. Die Gottesschau der Seligen in ihrer einzigartigen geistigen Höhe wird aus der Seligpreisung (derer, die reinen Herzen sind) heraus entwickelt auf dem Hintergrund der Aussagen des Alten Testaments und Spätjudentums. Auch diese Ableitung erscheint zu schwach und es will scheinen, daß erst ein Heranziehen der deutlicheren Aussagen aus Paulus- und Johannesbriefen die jenseitige Gottesschau klarer feststellt (S. 18/19 und 97 ff.).

2. Der systematische Teil. Für die ewige Seligkeit verwendet Jesus verschiedene Bezeichnungen: Sie ist der kommende Äon, was eine plötzlich einbrechende, ganz neue Welt Gottes, eine Neuschöpfung und Wiederherstellung der Welt im Sinne Gottes besagt; sie ist das Heil und damit der selige Zustand des Gerettetseins; das ewige Leben, womit nicht nur eine Fortdauer ohne Ende, sondern voller Besitz des ganzen Heiles einbegriffen ist; dieses ewige Leben ist ein Bereich des Lichtes, wie sein Gegensatz Finsternis ist. Der am häufigsten verwandte Zentralbegriff aber ist der des „Gottesreiches“, der Basileia Theou; es besteht darin, daß Gottes unendliches Wesen durch die freie und totale Hingabe des Geschöpfes anerkannt wird. Dieses Reich Gottes ist etwas seinem Wesen nach Vollendetes, die höchste Vollendung des Schöpfungswerkes, und der Zeit nach der unabänderliche Endzustand. Die Seligkeit ist ebensowohl Übermaß des Lohnes wie ein Gnadengeschenk Gottes.

Was bildet nun den wesentlichen Inhalt der ewigen Seligkeit? Negativ ist sie ein Erlöstsein von den Übeln, den religiösen (Satanreich, Sünde, Verführung) wie den physischen (Leiden und Tod). Positiv steht im Mittelpunkt der Seligkeit die neue *Gottessgemeinschaft*: die Auserwählten leben in naher Vertrautheit mit Gott (Sinnbilder des Mahles), treten in ein himmlisches Sohnesverhältnis zum Vater, genießen ein unmittelbares Schauen Gottes, das eine gegenseitige Gemeinschaft, „ein gleichsam hin und her wogender Lebensvollzug“ zwischen Gott und den Seligen ist. Endlich ist die Seligkeit vollendete Gerechtigkeit, d. i. restlose Hingabe an Gott in der Liebe, die Werk der Seligen und freie Gabe Gottes ist.

Ferner bildet die Seligkeit eine *Gemeinschaft mit dem Menschensohn*: die auf Erden in der Nachfolge Jesu gewonnene Gemeinschaft wird in der Seligkeit erfüllt durch das Zusammensein mit ihm in seiner Herrlichkeit. Dieses Zusammensein ist Dienst am Menschensohn, ein Dienst in persönlicher Vertrautheit. — Untereinander bilden die Seligen eine *Heilsgemeinde*, ein neues Volk, für das Jesus die volle Gleichberechtigung von Juden und Heiden erklärt. Das Vorrecht eines Volkes (Israel) ist der Einigung gewichen. Über die größere oder geringere Zahl der Auserwählten aber hat Jesus keine eindeutige Aussage gemacht. Die innere Einheit dieses neuen Volkes ist unter dem Sinnbild des Mahles geschildert und wird durch die Liebe vollzogen. Damit sind aber persönliche Beziehungen der Seligen, die im Erdenleben in einem besonderen Verhältnis zueinander gestanden, wohl vereinbar. Wenn ferner auch der jenseitige Lohn wesentlich für alle derselbe ist, so sind doch gewisse Rangordnungen (Patriarchen, Apostel, Lehrer, um Jesu willen Verfolgte) und Abstufungen im Ausmaß der Seligkeit gegeben. Diese Unterschiede stehen zueinander durch Über- und Unterordnung in Beziehung, ohne die Einheit der Gemeinschaft zu stören.

Die *Einzelpersönlichkeit* des Menschen geht in der *Gottessgemeinschaft* nicht auf, sondern findet darin ihre volle Entfaltung und Vollendung: Der Mensch hat seinen wesensgemäßen Zustand erreicht, seine tiefste Sehnsucht ist „gesättigt“ und sein Lebenswerk vollendet. Das ist wohl Ruhe im Genießen des Heiles, aber auch höchste Aktivität in der Liebe zu Gott und den Mitauferwählten, im Schauen Gottes und im Mitherrschen mit dem Menschensohn. Der Eigenwert des einzelnen tritt in sein wahres Licht, weil er von Gott anerkannt und weil die wahre Ordnung unter den Menschen hergestellt ist. Aber die Seligkeit bringt mehr als die wesentliche Erfüllung der Menschen: der Auserwählte ist erhöht in der Gottesschau und Gottessohnschaft, er erhält eine neue Leiblichkeit und sein ganzes Wesen leuchtet im Glanze durch die Teilnahme und Verähnlichung

mit dem göttlichen Wesen. — Endlich erfährt der gesamte Kosmos eine tiefgreifende Umgestaltung, irgendwie entspricht die neue Welt dem neuen Menschen; freilich sieht Jesus, im Gegensatz zur Apokalypitik, von der Ausmalung einer verklärten Erde ab. Auch die Angaben über den eschatologischen Heilsort bleiben unbestimmt.

Schon im Verlauf seiner Untersuchung hatte der Verfasser vielfach, um die Anschauungen Jesu zu klären, auf die Lehren des Alten Testaments und des Spätjudentums zurückgegriffen. In einem Schlußabschnitt faßt er nun die Lehre Jesu in einem Vergleich mit jenen zusammen. Hier zeigt sich, daß die eschatologische Verkündigung Jesu zwar in den Grundlinien an die Prophetie des Alten Testaments anknüpft, aber darüber hinausgeht. Der alttestamentlichen Prophetie ist das neue Leben nur die graduell höchste Steigerung alles Guten in dieser Welt; in den späteren Büchern, besonders dem der Weisheit, sind wohl schon klar die jenseitigen geistigen Güter gezeichnet; aber erst bei Jesus ist die Seligkeit eine wesentlich andere, himmlische Existenzweise, die jenseits der natürlichen Ordnung liegt.

Die Studie über die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit bildet in ihrer Klarheit und Gründlichkeit einen wertvollen Beitrag zur tieferen Erfassung eines ebenso wichtigen wie tröstlichen Lehrgutes des christlichen Glaubens. Sie bietet aber auch, besonders in ihrem zweiten Teile, eine Fülle der Anregung und des Stoffes und vermag die christliche Verkündigung über den letzten Glaubensartikel — ich glaube an ein ewiges Leben —, die wir als Trost dem Volke immer wieder bieten wollen, in reichem Maße zu befruchten.

J. Knünz.

Gewieß, Josef: *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*. Breslau, Müller & Seiffert 1939, XI-181, gr. 8^o, RM. 9.20 (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge V).

Der Verfasser begrenzt seine Arbeit dahin, den Inhalt der urapostolischen Heilsverkündigung in der judenchristlichen Gemeinde aufzuweisen, wozu wesentlich der erste Teil der Apostelgeschichte den Stoff bietet; manche Züge lassen sich aus den evangelischen Berichten, einiges wenige auch aus den Apostelbriefen ergänzen. In zwei einleitenden Abschnitten wird kurz dargetan, wie der Glaube an Jesu Messiaswürde und Erhöhung sich auf das Ostererlebnis gründet und wie das gesamte Heilswirken Jesu, seine Machterweise, seine Botschaft und sein Erlösertod auf der Allmacht und dem Heilswillen Gottes beruht. Die vier Hauptabschnitte entwickeln dann die urapostolische Lehre über Jesus den Heilmittler, die Heilsgüter, den Weg zum Heile und das eucharistische Mahl.

Jesus, der *Mittler des Heiles*. Die urapostolische Predigt bezeugt auf Grund der Erscheinungen, für die das einmütige Zeugnis der Apostel einsteht, daß Jesus, der Christus (= Messias) auferstanden ist. Für die Verkündigung vor den Juden tritt dazu der Nachweis, daß diese Auferstehung nach der Schrift des Alten Bundes einen Wesenszug des Messias bilde. Damit, daß dieses kraftvolle Zeugnis der Apostel durch das Pfingstwunder und die folgenden Machterweise der Apostel bestätigt wurde, lag für die Juden hinreichende Bürgschaft für die Wahrheit dessen vor, was die Apostel predigten. Auch der Leidenstod Jesu wird als etwas nachgewiesen, was im Heilsplan Gottes lag. Beides aber, Tod und Auferstehung, ist für Jesus Durchgang zu seiner Erhöhung und Eingang zu seiner Doxa zur Rechten des Vaters. Die Messiaswürde hat Jesus bereits in seinem Erdenleben inne, aber Messiaskönig in voller Macht ist er erst durch seine Erhöhung geworden: als tatsächlicher Machtinhaber greift er in das Leben der Gemeinde wie des Einzelnen wirkungsvoll ein. Einmal, bei seiner zweiten Sendung, wird der erhöhte Jesus die Erwartung aller erfüllen, wann er in der „Wiederherstellung aller Dinge“ (Apokatastasis) wieder auf Erden erscheint, um Gericht zu halten und sein Heilswerk zu vollenden. Der Begriff „Jesus der Gottesknecht“ wird ausführlich erörtert und im Anschluß an den Sprachgebrauch des Alten Testaments und des außerkanonischen jüdischen Schrifttums dahin erklärt: „Gottesknecht“ bezeichnet Jesus als eine Person, die mit Gott innigst verbunden, dessen Beauftragter und Träger seiner Autorität ist; hingegen sei der Leidensgedanke darin nicht enthalten. Ebenso eingehend wird der Kyriostitel behandelt: er stammt aus der palästinensischen Urgemeinde, nicht erst aus dem hellenistischen Christentum, und bezeichnet die gegenwärtige Machtfülle des erhöhten Jesus, der seine Gemeinde leitet. Freilich erfuhr dieser Kyriostitel in der heidenchristlichen Gemeinde eine starke Steigerung, während der Messiasitel Christos zum Eigennamen wurde.

Die Heilsgüter sind doppelter Art, gegenwärtige (Sündenvergebung und Geistempfang) und zukünftige (Auferstehung und ewiges Leben im Reiche Gottes). Die Sündenvergebung, die dem Schuldbewußtsein der Menschen entgegenkommt, wird durch Vermittlung des Christus zuteil, der dazu von Gott mit aller Vollmacht gesandt ist. Der Sühne- und Opfercharakter des Todes Jesu wird zwar in der Apostelgeschichte nicht dargelegt, ist aber sicher Überlieferung der Urgemeinde, durch die Synoptiker und Paulus bezeugt. Außer der Sündenvergebung vermittelt Jesus den Geistempfang, in dem schon Petrus in seiner Pfingstrede die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen erblickt. Die Überzeugung, daß die Christen Träger des Heiligen Geistes sind, gehört zum Besitz der apostolischen Urgemeinde; hier fand Paulus das bereits vor, was er dann in seiner Lehre vom Pneuma, dem Seins- und Lebensprinzip des neuen Menschen, weiter entwickeln konnte. Die eschatologischen Güter, die die Gläubigen von der Parousie des Christus Jesus erwarten, sind die Auferstehung der Toten und das ewige Leben im Reiche Gottes.

Den Weg zum Heile bilden nach der Predigt der Apostel die Umkehr (mit dem Glauben) und die Taufe. Die Umkehr (Metanoia) war schon durch die Predigt des Vorläufers gefordert worden; sie beinhaltet nicht nur eine Sinnesänderung, sondern eine völlige, sittlich-religiöse Umstellung des Menschen in seiner Lebensführung: Aufgehen der bisherigen Stellungnahme (des Hasses und der Skepsis gegenüber Jesu bei den Juden, des Götterwahns bei den Heiden) und Hinkehr zu Jesu im Glauben an ihn und williger Annahme der Heilspredigt. Diese Umkehr ist wohl freie menschliche Leistung, letztlich aber Heilsgeschenk Gottes. Durch die Taufe wird der Bruch mit der Vergangenheit und die Hinkehr zu Jesu nicht nur innerlich, sondern auch nach außen durchgeführt. Die Apostelgeschichte redet nur von einer Taufe im (auf den) Namen Jesu, was eine eingliedrige Taufformel nahe zu legen scheint. „Name“ ist dabei in antikem Sinne als „Wesen“ zu verstehen: indem bei der Taufe der Name Jesu gebraucht wird, ist Jesus selbst beim Akte wirksam, er vergibt die Sünden und vermittelt den Heiligen Geist. Dieser neue Heilsweg mußte zur Auseinandersetzung mit dem alten Wege der jüdischen Gemeinde führen. Das geschieht erstmals durch Stephanus und dann durch die bald einsetzende heidenchristliche Mission, die auf dem Apostelkonzil auch die Billigung der Altapostel findet.

Das eucharistische Mahl. Die urchristliche Gemeinde pflegte eine selbständige religiöse Feier im sogenannten „Brotbrechen“. Zwar kann aus dieser Ausdrucksweise nicht zwingend geschlossen werden, daß damit die Eucharistiefeier bezeichnet werde. Aber es ist wahrscheinlich, daß mit dem gemeinschaftlichen Mahle des Brotbrechens auch schon in der Urgemeinde die Eucharistiefeier verbunden gewesen ist. Eine Untersuchung der Abendmahltexte (Mt, Mk, Lk, Kor I) führe zu dem Ergebnis, daß die Verbindung des letzten Abendmahles Jesu mit dem eucharistischen Mahl schon der Urgemeinde angehöre. Ebenso habe schon die Urgemeinde das eucharistische Mahl in Beziehung zum Passahmahl gesetzt. Ferner ergebe sich aus den Abendmahlsberichten wie den andern ältesten Texten, daß die realistische Deutung von Leib und Blut Jesu bereits zum sichern Bestande der Urgemeinde gehören mußte. Endlich ist das eucharistische Mahl ein Opfermahl und wird zur fortgesetzten Feier des Neuen Bundes; kraft der heiligen Speise wird den Gläubigen das neue, einzigartige Verhältnis zu Gott beglückende Gewißheit und die eschatologische Erwartung der Parousie lebendig.

J. Knünz.

Thibaut, René S. J.: *Le sens des paroles du Christ*. Bruxelles, Ed. Universelle 1940, 306, 8°, Fr. 28.— (Museum Lessianum, sect. théol., 36).

Der Zweck dieses Werkes ist, den Sinn der Heilandsworte zu erschließen (S. 9). Dieses Buch ist kein Evangelienkommentar im gebräuchlichen Sinne. Professor Thibaut bietet uns hier nur eine, allerdings meisterhafte Anleitung, die schriftlich überlieferten Heilandsworte möglichst tief, aber geschichtlich treu zu erfassen. Im ersten Teile behandelt er eingehend die Unzulänglichkeit des Evangelientextes: geringe Zahl der Heilandsworte, kurze Zusammenfassung oder mangelhafte Überlieferung der Predigten oder Zwiegespräche, scheinbarer Widerspruch mancher Paralleltexthe, fremdsprachige Übertragung, stillschweigendes Übergehen geschichtlicher Umstände, chronologische Verschiebung einzelner Reden und Sätze usw. Können diese Schwierigkeiten behoben werden? Nie ganz; selbst die moderne Text- und Literarkritik, die Rekonstruktion des zeitgeschichtlichen

„Rahmens“, der exegetische Scharfsinn werden uns nie die ganze Tiefe der Christusworte enthüllen. Ausschlaggebend für das wahre Verständnis der Heilandsworte ist nach Th. nur der „Glaube, daß Christus der Sohn Gottes ist, der sich aus Liebe für alle Menschen geopfert hat“ (2. Teil, S. 121 ff). Der Ungläubige wird deshalb niemals die Worte Christi enträtseln. Christi Worte enthüllen „ihren wahren Sinn, nur wenn wir sie betrachten als Worte des Gekreuzigten, des menschengewordenen Wortes, das sich aus Liebe zu uns geopfert hat“ (S. 136). Christus ist die Liebe. „Dies ist der Sinn der ganzen Botschaft Christi . . . dessen Gesamtharmonie nur der Glaube erfäßt . . . Es ist unmöglich (die Worte Christi) in einer Synthese zusammenzufassen, ohne den Glauben, daß Gottes Wesen Liebe ist. Nimmt man dies aber an, so wird alles licht“ (S. 136). Hier liegt der Schlüssel, der uns die Geheimnisse aller Heilandsworte erschließt. Prof. Th. verlangt deshalb ausdrücklich vom Leser des Evangeliums, daß er jedes Heilandswort im Zusammenhang mit der ganzen Heilsgeschichte betrachte. — Im dritten Teile behandelt Th. die „natürlichen Ergänzungen“ der Heilandsworte: Christi Gefühle, Christi Taten, Christi Haltung zu seinen Mitmenschen usw., aber immer im Lichte „göttlicher Liebe“. — Der letzte Teil des Werkes zeigt uns, mit welcher Geistesverfassung wir Christi Worte aufnehmen und verwirklichen müssen. Glaube, Hoffnung und Liebe sind die unbedingte Voraussetzung zum wahren Verständnis der Worte Christi, die ihrerseits wieder die Nahrung der göttlichen Tugenden sind. Th. beleuchtet in diesem Teile — vielleicht etwas zu weitläufig — die Worte der Nachfolge Christi: „Wer die Worte Christi in Fülle und Lust verstehen will, der muß sich bestreben, sein ganzes Leben ihm nachzubilden“ (I 1, 2).

So führt uns der Verfasser von der Exegese zur Mystik. „Jede Exegese, die nicht die Liebe erstrebt, geht irre. Sie ist ein „Un-Sinn“ (un contresens total) . . . Mit „ganzer Seele“ müssen wir die Worte Christi ehren. Diese heiligsten Reliquien dürfen wir nicht nur rein wissenschaftlicher Forschung überlassen; sie dürfen aber auch nicht zum Ausgangspunkt abwegiger frommer Erwägungen werden. Die Ehrfurcht, die den Heilandsworten gebührt, fordert, daß der Exeget sie betend studiere und der Mystiker sie richtig erfasse“ (S. 291).

Wir danken Professor Th. für dieses hervorragende Werk und bewundern seinen exegetischen Scharfsinn, seine innerlich erlebte, gründliche Evangelienkenntnis und seinen konsequent katholischen Standpunkt auf dem Gebiete neutestamentlicher Exegese. Manchmal wäre zwar eine weitgehendere Berücksichtigung der geschichtlichen Umstände und ein Hinweis auf den aramäischen Ursprung der Heilandsworte erwünscht gewesen. Jedenfalls aber ist dieses Werk ein bedeutender Beitrag zum tieferen Verständnis der Lehre und Person Jesu Christi, als Offenbarung der göttlichen Liebe. Eine Übersetzung dieses Buches wäre dem deutschen Leserkreis willkommen.

R. Ernst.

Scheeben, Matthias Josef: *Die Mysterien des Christentums*. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive. Ausgabe letzter Hand herausgegeben von Josef Höfer. Freiburg, Herder 1941, XXXI-778, gr. 8°, RM. 14.60, geb. RM. 16.80 (bei Subskription RM. 13.10, geb. RM. 15.10) (Gesammelte Schriften, Bd. II).

Im Jahr der 50. Wiederkehr des Heimganges von M. J. Scheeben erschienen von der neuen Gesamtausgabe seiner Schriften die „Mysterien“. Gerade dieses Werk wird wiederum, wie früher die Erstausgabe, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich ziehen. Ist es doch am meisten den heutigen Bestrebungen nach einer „Verkündigungstheologie“ oder „Laiendogmatik“ verwandt, da der ganze Inhalt der Glaubenslehre in einer nicht rein wissenschaftlichen Form geboten wird.

Auf die Bedeutung der „Mysterien“ in sich kann hier nicht länger eingegangen werden, wir haben es ja vor allem mit der Neuausgabe zu tun. Soviel sei jedoch gesagt, daß es heute unsere Pflicht ist, die gewaltige Leistung Scheebens anzuerkennen, die damals einer Zeit geschenkt wurde, die dem Leben wie dem Denken alles Geheimnisvolle nehmen wollte und die Mysterienreligionen in graue Urzeit verbannte. Und dann haben die „Mysterien“ Scheebens auch der Welt und dem Geist unserer Tage etwas zu bedeuten. Wenn auch manche Frage hinzugekommen und besonders das Problem der systematischen und lebendigen Gestaltung der Dogmatik noch brennender geworden ist, so bleibt dieses Werk des großen deutschen Theologen als Grundlegung bestehen.

Die vorliegende Ausgabe bringt zum ersten Male ohne Auslassung, Zusatz oder Änderung den von Scheeben selbst vorbereiteten Text der 1865 erschienenen Schrift. Die erste Auflage ist nach dem Tode des Meisters noch zweimal herausgegeben worden: 1898 von Küpper mit störenden Änderungen, 1912 in treuerer Anlehnung an den Urtext von Rademacher. Die erste Ausgabe selber wurde vom Matthias-Grünwald-Verlag als Band I der Sammlung von „Klassikern katholischer Theologie“ nachgedruckt, die von Rademacher erlebte mehrere stereotype Wiedergaben. Höfer geht nun auf die authentische zweite Auflage zurück. Nach zwei Handexemplaren Scheebens wird diese selber gegeben, Zusätze des Herausgebers sind immer in Klammern gesetzt. Obgleich die Veränderungen der „Mysterien“ von der ersten bis zu dieser zweiten Ausgabe nicht so wesentlich sind, daß sie den Gang der Gedanken beeinflussen könnten, so zeigen sie doch auch dem Nichtfachmann in anziehender Weise, wie Scheeben mit seinem Stoff und dessen Gestaltung zu ringen hatte. Zum größten Teil sind sie stilistischer Natur; dazu treten aber auch zahlreiche, teilweise sogar umfangreiche Änderungen des Wortlautes, Zusätze und auch einige wenige Auslassungen. Sie haben, wie der Herausgeber im Vorwort bemerkt, „die Tendenz, den analogen Charakter unserer Erkenntnis göttlicher Wirklichkeit stärker hervorzuheben und das Geheimnis tiefer als lichtvolles Dunkel erscheinen zu lassen“ (VII). Wenn diese Neuformungen im allgemeinen ohne Vermerk dem Text eingefügt sind, so glaubte man somit der Absicht Scheebens zu entsprechen, der ja eine zweite Auflage schaffen wollte; aber praktische Gesichtspunkte hätten doch ein anderes Vorgehen rechtfertigen können. An vielen Stellen muß man nun noch einen Druck der ersten Ausgabe zu Rate ziehen, um den Fortschritt festzustellen.

Höfer hat den „Mysterien“ außerdem fast auf jeder Seite wertvolle Anmerkungen Scheebens hinzugegeben. Sie sollen dem Leser die Würdigung der Leistung Scheebens und den Zugang zur jetzigen theologischen Arbeit erleichtern. Vielleicht ist unter der zweiten Rücksicht des Guten eher zu viel als zu wenig geschehen. Die Unmenge der zitierten Schriften und Beiträge wird auf den Nicht-Theologen verwirrend wirken. Zu loben ist aber die strenge Scheidung der Zusätze des Herausgebers vom Texte Scheebens. Erwähnenswert ist überdies, daß in den Anmerkungen auch Notizen des Meisters Platz gefunden haben, deren Aufnahme in den Wortlaut der Ausführungen nicht gerechtfertigt erschien. Von den angefügten Registern ist das Sachverzeichnis besonders reichhaltig und erleichtert die Benützung ungemein.

Abgesehen von den kleinen Aussetzungen, die wir glaubten machen zu müssen, verdient die Arbeit Höfers alle Anerkennung. Durch seine Bemühungen ist eine Ausgabe der „Mysterien“ entstanden, die jedem wissenschaftlichen Anspruch Genüge tut und zugleich der weiteren Verbreitung des Werkes Scheebens dienlich ist. Die vertiefte Beschäftigung mit dem großen deutschen Theologen und seiner eigenständigen Auffassung der Glaubenslehre wird ja in erster Linie sich den „Mysterien“ zuwenden müssen, die bekanntlich unter seinen Schriften eine Gesamtdarstellung bieten (die Dogmatik blieb unvollendet, und die Weiterführung von Aßberger konnte dafür keinen Ersatz bieten). Von den „Mysterien“ kommen wir leicht zum ganzen Scheeben und Scheeben selber ist uns heute heiliges Vermächtnis und weckender Aufruf. J. Beumer.

Guardini, Romano: *Welt und Person*. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg, Werkbund-Verlag 1939, XV-233, 8°, RM. 3.70.

Versuche sind es, die Guardini uns in dieser Schrift bietet. Sie verzichten deshalb bewußt auf eine streng systematische Form. Auf dem Wege anregender Wesensbeschreibung führt G. den Leser in die drei Hauptthemen des Buches ein: Welt, Person und Vorsehung. Die letzte Sinndeutung erfahren die so gewonnenen Einsichten dann von der christlichen Offenbarung her. Für die christliche Lebensführung ist von besonderer Bedeutung, was G. zu sagen hat über die Weltverantwortung, die christliche Innerlichkeit, die christliche Liebe und die Vorsehung. — Nachdem das Mittelalter bei seiner strengen Ausrichtung auf den letzten Wert die vorletzten Werte vielleicht nicht genug beachtet hatte, hat die Neuzeit dem Menschen eine durchaus neue Sicht der Welt vermittelt. Die Welt will nun in ihrer vollen (gottgeschaffenen) Wirklichkeit genommen werden. Der ihr gegenüber mündig gewordene Mensch übernimmt damit eine neue sittliche und religiöse Aufgabe; er ist verantwortlich dafür, daß die Welt so werde, wie sie sein soll. Von hier aus ergibt sich die Möglichkeit, den Begriff des Laien auch positiv zu bestimmen.

Entscheidend für den Christen ist jedoch weniger seine Stellung zur Welt als seine *Innerlichkeit*. Das Eigentliche und Auszeichnende der christlichen Innerlichkeit sieht G. nicht in irgend einem vom Menschen her psychologisch sich eröffnenden Raum, in den etwa Gott eintrete, sondern in einer von oben her geschaffenen, aus freier Huld geschenkten Weite, die nichts anderes ist als unsere Teilnahme an Gottes eigener Innerlichkeit. Zu allen übrigen psychologisch zugänglichen Innerlichkeitsbereichen steht diese christliche Innerlichkeit „quer“; ihr Kommen ist von keiner schon erreichten Stufe der Innerlichkeit abhängig. — So wahr das nun auch ist, und so notwendig es ist, die strenge Übernatürlichkeit der Gnade zu betonen, so wollen wir darüber doch nicht vergessen, daß die Gnade kein Fremdkörper in der Natur ist, daß sie vielmehr die Natur zu sich erhöht. Das heißt aber: die christliche Innerlichkeit kann nicht bloß von Gott her, sie muß auch vom Menschen her gesehen werden. Wenn Christus sagt: „Das Reich Gottes ist in euch“, so sagt er damit nicht bloß, daß Gottes Innerlichkeit bei Menschen ist, sondern daß sie in ihm ist. Gewiß meint er damit nicht — und das will G. offenbar ausschließen —, der Mensch könne bei tieferem Eindringen in sein Inneres jemals dem heilbringenden Gott begegnen, wenn dieser nicht schon zuvor dort eingetreten ist. Aber es wird doch der Weg angegeben, auf dem Gott zum Menschen kommt, und auf dem deshalb der Mensch Gott suchen soll.

Ähnliche Überlegungen ließen sich anstellen zu dem, was G. über das Wesen der christlichen *Liebe* sagt. Auch hier wird das Eigentliche und Übernatürliche der christlichen Liebe klar zum Ausdruck gebracht. In der Tat kann sich die christliche Liebe in den verschiedensten psychischen Strukturen verwirklichen, ohne mit einer von ihnen zusammenzufallen. Aber bleiben diese Strukturen dabei unverändert? Muß nicht die christliche Liebe die Härte des Herzens mildern und einen weichen Charakter härten? (Das Herz von Stein nimm ich aus ihrem Leibe und gebe ihnen dann ein fleischern Herz: Ez 11, 19; Stark wie der Tod ist die Liebe: HL 8, 4). Wird die christliche Liebe nicht verhindern, daß ein vorwiegend sachlich oder auf sich selbst ausgerichteter Mensch darüber die Person des andern vergesse? Mit andern Worten: Die christliche Liebe wird die verschiedenen psychischen Strukturen nicht aufheben, aber umgestalten und ihre Schiefe und Einseitigkeit ausmerzen. — In der christlichen *Vorsehung* sieht G. mit Recht nicht etwas fertig Gegebenes. Wir müssen durch ungeteilte Hingabe an das Reich Gottes selbst die Bedingung setzen, daß Gott die Dinge um uns her so anordnen kann, wie es für uns am besten ist. Diese Auffassung, die G. überzeugend im Anschluß an Mt 6 entwickelt, ist in hohem Maße geeignet, die Lehre von der Vorsehung zu einem mächtigen Ansporn der Tat zu machen.

W. Brugger

Erni, Raimund: *Die Herz-Jesu-Lehre Alberts des Großen*. Luzern, Räber 1941, 150, 8^o, RM. 4.—

Weil sich in einer Spätarbeit Alberts d. Gr. der Herz-Jesu-Begriff in so ausgeprägter Weise vorfand, so war schon früher die Vermutung ausgesprochen worden, daß die Kenntnis des göttlichen Herzens bei ihm weiter zurückreichen muß. Den positiven Beweis dafür bringt die vorliegende verdienstvolle, auf gutem Quellenstudium beruhende Untersuchung, in der sich zugleich ein tiefes und warmes Verständnis für die Herz-Jesu-Verehrung ausspricht. Vor allem boten die exegetischen Werke zu den Evangelien sowie die volkstümlichen Traktate über Meßopfer und Eucharistie des großen Dominikaners eine reiche Ausbeute für den Herz-Jesu-Gedanken. Mit Recht wird als der tiefere Grund, weshalb Albert schon so früh zur Kenntnis des göttlichen Herzens gelangt ist, ebenso wie bei Bonaventura, seine Affekthetonomie hervorgehoben, im Gegensatz zum hl. Thomas, „der grundsätzlich einen etwas andern Weg einschlug als der Meister, indem er dem wissenschaftlichen Charakter eine stärkere Betonung gibt und das spekulative Ziel als das primäre bezeichnet“ (13). So ist ihm auch der Herz-Jesu-Gedanke fremd geblieben.

Nachdem im ersten Teil die Fundstellen und ein historischer Überblick geboten wurde, stellt der zweite Teil mit reichen Belegstellen das Wesen des Herz-Jesu-Begriffes dar: das physische Herz, das Herz im erweiterten Sinne als Sitz und Sinnbild der Liebe und der Weisheit. Der dritte Teil behandelt die Tätigkeit des Herzens Jesu: Herz Jesu und kostbares Blut, Herz Jesu und Kirche, Herz Jesu und Sakramente, Herz Jesu und mystischer Leib und endlich Herz Jesu als unseren Zufluchtsort. — Wenn Verfasser bemerkt, man habe im Urchristentum Christus mehr als „siegreichen König“ betrachtet (22), so

entspricht diese oft wiederholte Behauptung nicht den geschichtlichen Tatsachen. Als *Rex gloriae* wird Christus erst seit dem Siege des Christentums unter Konstantin in der Predigt der Kirchenväter dargestellt und zwar unter Betonung seiner Gottheit im ausgesprochenen Gegensatz zum Arianismus und aus pastoreller Rücksicht auf die große Menge von Heiden, die sich, innerlich unbekehrt, aus äußeren Rücksichten dem Christentum angeschlossen hatten. Das galt nicht bloß für das römische, sondern später auch für das germanische Heidentum. Der Nachweis hierfür wurde in den beiden Artikeln geführt: „Das Passionsbild der Martyrzeit“ und „*Rex gloriae*“ (Stimmen der Zeit Bd. 110 [1926], Bd. 116 [1928]). In den darauffolgenden Jahrhunderten des Tiefstandes kirchlicher Wissenschaft und kirchlichen Lebens wurde dann nur das Erbe der Kirchenväter weitergegeben, bis das Abendland, von christlichem Geiste ganz erfaßt, den Blick auf die Menschheit Christi richtete, wie es in der Frömmigkeit Alberts so sehr hervortritt, damit aber auch, wie Verf. klar zeigt, den Weg zum Herzen des Erlösers findend. — Die zuverlässige Untersuchung, die mit inniger Verehrung für das göttliche Herz durchgeführt ist, bedeutet eine wertvolle Bereicherung unserer Herz-Jesu-Literatur. C. Richstaetter.

Van Meegeren, Fr., O. E. S. A.: *De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta D. Thomae doctrinam*. Expositio exegetica. Nijmegen, Dekker & Van de Vegt 1940, 189, gr. 8°, f. 2.25.

Da die Heilshedeutung der Menschheit Christi in den letzten Jahren die theologische Forschung beherrscht, fordert diese in flüssigem Latein geschriebene Dissertation unser besonderes Interesse. Van Meegeren behandelt den Inhalt und die Entwicklung des Begriffs der *Causa instrumentalis* (der werkzeuglichen Ursache) in der Heilslehre des hl. Thomas. Er hebt ausdrücklich hervor, daß Thomas als erster den Begriff der *Causa instrumentalis* in der Christologie und Gnadenlehre verwandt hat (S. 90, 122—124, 144). Im Sentenzenkommentar (1254—1256) finden sich hierzu schon die ersten Ansätze. Während Thomas jedoch hier die Menschheit Christi nur als „*causa moralis meritoria*“ oder als „*medium disponens ad gratiae susceptionem*“ (S. 56—58) einschätzt, nennt er sie in seinem Traktat „*De Veritate*“ (1256—1258) bereits ausdrücklich die „*causa instrumentalis*“ unserer Rechtfertigung und räumt ihr durch diesen neuen Begriff eine durchgreifende Stellung im Heilsplane ein. Auch in seiner S. c. Gent. und in einem Traktat „*De Potentia*“ (1259—1268) greift Thomas seine „*Instrumental-Lehre*“ wieder auf und zeigt hier vornehmlich, wie die Menschheit Christi als *causa instrumentalis* durch die Sakramente mit uns in Kontakt tritt. Im dritten Teil der *Summa Th.* (1268—1274) findet der Begriff der werkzeuglichen Ursächlichkeit der Menschheit Christi seine fruchtbarste Verwendung; er wird hier zum „*Nervus*“ der gesamten Christologie (S. 141—142). — Van M. hebt mit Recht hervor (S. 98), daß Thomas sich über die theologische Auffassung seiner Zeit hinaus, gerade durch seinen Instrumentalbegriff zur Lehre einer realen, physischen Christusverbundenheit aufschwingt und der Menschheit Christi fortschreitend eine immer größere Heilshedeutung beimißt. Der Thomasforscher aber fragt sich trotzdem, worin dieser „*physische Kontakt*“ besteht. Allerdings übt Christus seine „*causalitas instrumentalis*“ durch seine Sakramente aus (S. 98, 153, 160, 163). Aber genügen diese „*Zeichen des Erlöserleidens und der Gnade*“ (165), um Christus in unmittelbar physischen Kontakt mit uns zu bringen? Thomas selbst bemerkt diese Schwierigkeit, da er von der zeitlichen und räumlichen Entfernung der Menschheit Christi spricht (III q. 48 a. 6 obj. 2 und q. 56 a. 1 obj. 3). Er „*reduziert*“ deshalb diesen physischen Kontakt zu einem „*geistigen per fidem ed fidei sacramentum*“ (q. 48 a. 6 ad 2) und ruft sogar Gottes Allmacht zu Hilfe, um die Distanz zwischen Christi Menschheit und uns endgültig zu überbrücken (q. 56 a. 1 ad 3). Leider wurden gerade diese beiden *Summa*-Stellen in vorliegender Dissertation übergangen. Auch hätte Van M. in seinem „*Epilogus*“, bei all seiner berechtigten Bewunderung für den Aquinaten, wenigstens kurz auf die Unzulänglichkeit des *Causa-instrumental*-Begriffs für unsere dauernde Vereinigung mit Christus hinweisen können. Diese wird uns nämlich ohne Anwendung einer quasi Formalursächlichkeit ein Problem ohne Lösung hleiben.

Jedenfalls aber ist diese Dissertation ein wertvoller Beitrag zum Verständnis unserer Gnadenbeziehung zu Christus, deren Erforschung sich der Verfasser, so hoffen wir, auf Grund seiner gediegenen Thomaskenntnis auch weiterhin widmen wird. „*Nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur*“ (Augustin). R. Ernst.

Mockenhaupt, Benedikt O. S. B.: *Die Frömmigkeit im Parzival Wolframs von Eschenbach*. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Geistes in der Laienwelt des deutschen Mittelalters. Bonn, Hanstein 1941, XVI-287, gr. 8°, RM. 9.50 (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, H. 20).

Der vielbesprochene, vielgedeutete und vielumstrittene Parzival Wolframs findet hier einen gründlichen Bearbeiter, Germanist, Theologe und vor allem Mensch zugleich. Das Epos steht nicht im Dienst einer außerkirchlichen, kirchenfeindlichen oder kirchenfreundlichen Absicht. Es ist das einfache und zugleich ergriffene „Zeugnis einer religiösen Urkraft in einem wahrhaft christlichen Ritter und Laien“ (268). „Es wird die religiöse Problematik des der Weltkultur zugewandten Rittertums aufgegriffen und durchbehandelt, und dabei wird die Religion als solche zur Grundlage dieses Rittertums gemacht, die sich ins Leben hinein auswirken soll — nicht so fast durch äußerlich hinzutretende religiöse Übungen und Betätigungen, sondern durch religiöse Auffassung und Gestaltung der ritterlichen Lebensäußerungen selber“ (ebd.). Das Formprinzip dieses Lebens ist „die auf Zucht und Mannesmut basierte triuwe, deren höchste und ergreifendste, im eigentlichen Verstand urbildhafte Verwirklichung der am Kreuz für uns gestorbene Gottessohn geleistet hat“ (270). Ein Gegensatz oder eine Spannung im Religiösen liegt noch keine vor (nur bezüglich der ethischen Grundhaltung eine Polemik gegen Gottfried von Straßburg S. 189 ff). Es handelt sich für Wolfram rein um positiven Aufbau, „um die Gewinnung der geistigen-religiösen Grundlagen, nicht um den Kampf gegen bestehende Ordnungen“ (270 f). So ist er kein vorreformatorischer Protestant. — Dies Ergebnis einer echten Religiösität wird gewonnen durch die Betrachtung der Rolle, die die Frömmigkeit bei Wolframs Herren und Damen spielt, des Weges Parzivals und des Gralsymbols. Alle übertriebenen Auffassungen, insbesondere der Versuch, aus dem Dichter einen deutschen Dante zu machen, der eine theologische Summe in lebendigen Gestalten vorführen wollte, werden, ohne daß es einer kämpferischen Auseinandersetzung bedürfte, durch die Kraft der ruhigen Betrachtungen abgewehrt. Bei der Beurteilung der Schuld Parzivals auf der Gralsburg stimmt die von M. gegebene Lösung mit der vom Rez. in den Stimmen der Zeit 133 (1937) 368 ff vorgelegten Ansicht überein. Ein Unterschied besteht nur darin, daß M. mehr die psychologischen, subjektiven Vorgänge des Helden darlegt, während Rez. sich bemühte nachzuweisen, wie dieser subjektive „Zweifel“ sich auf eine objektive Schwierigkeit zurückbezieht. Wolframs Dichtkunst muß es widerstreben, nur eine eingebildete Not als Ursache des Schweigens auf der Gralsburg erscheinen zu lassen. — Das Gralsymbol bringt M. mit den Hostienwunderlegenden des Mittelalters zusammen, deren Blüte allerdings nach der Abfassungszeit des Epos liegt (!). Dies erhellt zwar manche Züge des Gralsgeheimnisses als eucharistischen Bildes, aber eine Lösung scheint „der neue Vorschlag“ (129—149) uns nicht zu sein. Die Frage nach der ganzen Bedeutung der Legende kann u. E. nur durch die Entbüllung des Kyot beantwortet werden. Es ist schade, daß M. nicht die wichtige Studie von Daniels gekannt hat. Dank seiner ausgebreiteten Literaturkenntnis hätte er ihre Stichhaltigkeit prüfen können. Vorzüglich sind die grundsätzlichen Erwägungen über die Dichtung als Quelle für die Theologie S. 1—25.

H. Becher.

Hilger, Hans: *Bild und Gleichnis des dreifaltigen Gottes in einigen Geschöpfen*. Freiburg, Herder 1941, IX-108, 8°, RM. 1.30.

Seerose, Nußbaum, Wacholder, Flachs, Getreide, Weinstock, Königskerze: von diesen Dingen der Natur spricht Hans Hilger, von ihrem Aussehen und den oft vielfachen Namen bis zur Verwendung im täglichen Leben und dem Vorkommen in den alten Märcen. Dies reiche, bunte Bild liefert ihm dann erstaunlich viele und darum oft überraschend neue Vergleichspunkte für ein Bildnis des dreipersönlichen Gottes im Spiegel seiner Kreaturen. Wie sehr eine solche Betrachtung Gottes und der Natur dem Geist Christi und seiner Kirche entspricht, zeigen einschlägige Stellen aus Schrift und Liturgie, die ausführlich zu Wort kommen. So haben früher die Väter in ihren Schriften und immer wieder die Dichter und alle bedeutenden Seelsorger im Gebrauch der Bilder und Vergleiche das Grundgesetz der Analogie durch alle Erfahrungsbereiche abgewandelt, ihren Hörern und Lesern eine neue Dimension der Welt gezeigt und so Gott lebendig nahe gebracht.

P. Bolkovac.