

worden war: „Wie kann die Wiedergeburt oder der Eintritt ins Himmelreich Wirklichkeit werden“. — In der großen Rede des 6. Kapitels ist von v. 51 b an vom eucharistischen Brot die Rede, das Jesus geben wird (vgl. v. 27), während vorher (v. 26—51 a) Christus im übertragenen Sinne das vom Vater gegebene wahre Lebensbrot ist, das man sich durch Glauben aneignet. Wird der Schnitt nicht besser zwischen v. 47 und 48 gemacht? — Joh 7, 38 deutet W. die Worte „aus seinem Leibe“ auf Christus und zieht folgerichtig „wer an mich glaubt“ zu v. 37: „Wenn jemand dürstet, komme er zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt!“ Das ist die uralte, heute wieder modern gewordene Erklärung; vgl. Schol. 24 (1949), 146.

Weniger Anklang dürfte es finden, daß an verschiedenen Stellen *Umstellungshypothesen* ziemliches Gewicht beigelegt wird. Zum Glück wirken sie sich praktisch nicht aus, ausgenommen an einer Stelle. W. hat Kap. 6 vor Kap. 5 gestellt. In diesem Falle lassen sich ja tatsächlich manche innere Gründe anführen. Sind sie durchschlagend? Ich möchte annehmen, daß sie durch ebenso viele innere Gegengründe aufgewogen werden. — Hat Christus uns nur neue Erkenntnis über Gottes Verhalten zur Welt gebracht und nicht auch über Gott selber? (Vgl. zu 1, 18 S. 44.) Verf. wird das nicht leugnen wollen, da er doch selber im 4. Evangelium das eigentliche *Sohnesverhältnis* Jesu zu seinem Vater ausgesprochen findet. Aber seine Redeweise ist an einigen Stellen mißverständlich. Manche Stellen des Evangeliums scheinen mir vom Verf. zu wenig ausgewertet zu sein zur Aufhellung des metaphysischen Verhältnisses von Vater und Sohn, so namentlich auch 5, 19 ff. — Das *Zeugnis* der Werke (5, 36) dürfte doch wesentlich das der sichtbaren Wunder sein; diesem Zeugnis ist es ja eigen, daß es gerade nicht nur dem Glauben sichtbar ist; kraft dieses Zeugnisses haben auch die ungläubigen Juden „gesehen“ (vgl. 6, 36) und haben sie in ihrem Unglauben keine Entschuldigung. — Ist es so sicher, daß Eusebius das berühmte *Papiaszitat* richtig gedeutet hat und Papias demnach zwei Träger des Namens Johannes bezeugt (vgl. 11)? Man wird wohl auch heute noch mit echt kritischer Methode die gegenteilige Ansicht verteidigen können (vgl. Joh. Tromp, *Mnemosyne* 54 [1926] 279—320).

In einem Werk wie dem vorliegenden, in dem auf Schritt und Tritt zu so vielen Fragen Stellung genommen werden muß, bleibt notwendigerweise manches problematisch und unterliegt verschiedener Beurteilungsmöglichkeit. Der hohe Wert des Kommentars wird deshalb nicht herabgemindert. Er bietet eine theologisch tiefgehende, alle einschlägigen Fragen berührende Exegese zum 4. Evangelium und ist daher ein sicherer Führer im Verständnis des „pneumatischen“ Evangeliums.

K. Wennemer S. J.

Esteve, H. M., O. C. S. M., *De caelesti mediatione sacerdotali Christi iuxta Hebr. 8, 3—4*. gr. 8° (280 S.) Madrid 1949, Consejo Superior de Investigaciones científicas. Pes. 64.—

Wie der Titel schon andeutet, handelt es sich in der vorliegenden Dissertation vor allem um die Frage, wie weit das Erlösungswerk durch ein himmlisches Priestertum Christi seine Vollendung findet. In der ausführlichen Einleitung (15—33) gibt der Verfasser zunächst einen Überblick über die verschiedenen Auffassungen von einem himmlischen Opfer Christi, die er in vier Gruppen zusammenfaßt: 1. die Theorie von einem teilweise oder ganz im Himmel dargebrachten Opfer, 2. die Theorie von einem doppelten, d. h. einem irdischen und einem himmlischen Opfer, 3. die Theorie von dem einen Kreuzesopfer, das virtuell-moralisch im Himmel fort dauert, und 4. die Theorie von der Erlösung auf Erden, zu deren Wirkung die Verherrlichung Christi gehört (15—20). Die erste Theorie lehnt er ab als dogmatisch falsch, die zweite als theologisch irrtümlich, und die beiden anderen als exegetisch weniger genau (20). Zu den Vertretern der 3. Theorie rechnet er u. a. Scheeben und vor allem de la Taille. Hierher dürfte auch Prat gehören, in dem der Verfasser wohl nicht ganz mit Recht einen Vertreter der 4. Theorie sieht. Prat schließt nämlich das Kapitel über das Priestertum Christi mit den Worten: „Toujours Jésus pontife sera le représentant attiré du peuple qu'il a sauvé et toujours il

en exercera les fonctions, ne serait-ce qu'en offrant au Père le fruit de la rédemption par une oblation virtuellement éternelle" (La Théologie de Saint Paul, 1. Bd. 22. Aufl. Paris 1934, 452). Dabei sieht Prat allerdings den Eintritt Christi in das himmlische Zelt nicht erst in der Himmelfahrt, sondern schon im Augenblick des Todes verwirklicht (ebd. 456). Seine eigene Ansicht faßt E. etwa so zusammen: Der Apostel sieht in dem blutigen Tode Christi am Kreuze das einzige hinreichende Opfer unseres ewigen Heiles. Dennoch beschränkt er die Erlösung, in ihrem ganzen Umfang gesehen, nicht auf den Tod Christi, sondern dehnt sie auch auf die Verherrlichung aus, durch die Christus das ganze Heilswerk vollendet hat, so daß die himmlische Verherrlichung des neutestamentlichen Hohenpriesters der Abschluß (consummatio) der Erlösung genannt werden muß (21 f.).

Um den Zusammenhang zwischen dem Opfer Christi und seine Verherrlichung in der Heilsordnung aufzuzeigen, stellt der Verfasser eine eingehende Untersuchung von Hebr 8, 3—4 an. Hier findet er das Thema (κεφάλαιον) des ganzen Briefes ausgesprochen, das man in die Worte zusammenfassen könne: „Christus der Diener des wahren Zeltes“ (23). Da E. mit Recht an dem paulinischen Ursprung des Hebr., wenigstens seinem Inhalt nach, festhält, betont er, daß der grundlegende Sinn dieses Briefes nur im Rahmen der gesamten paulinischen Theologie richtig erfaßt werden kann (32).

Der 1. Teil gibt nach einem Überblick über die Geschichte der Exegese von Hebr. 8, 3 f. bei den Vätern, im scholastischen Mittelalter und in der Neuzeit (35—51) eine genaue grammatikalische Textanalyse der Stelle (51—72) mit dem Ergebnis, daß für die Erklärung dieser Stelle nur zwei Möglichkeiten in Frage kommen. Entweder ist gesagt: „Da jeder Hohepriester bestellt wird, um Gaben und Opfer darzubringen, mußte auch Christus etwas haben, was er darbringen konnte. Wenn nun dieses (was er darbringen konnte) auf Erden (= irdisch) gewesen wäre, wäre er wohl nicht Priester, da ja andere da waren, die nach dem Gesetze Gaben darbrachten“ oder: „Wenn er (Christus) nun auf Erden wäre (also nicht in den Himmel aufgeföhren wäre), wäre er wohl nicht Priester...“ Der Verfasser entscheidet sich mit Recht für die zweite Möglichkeit, da die erste einen unbegründeten Wechsel des Subjekts voraussetzen würde. Weil Christus durch seinen Tod am Kreuze sich selbst geopfert hat, ist er als Opfergabe und infolgedessen auch als Priester nicht mehr auf Erden, da er ja Priester und Opfergabe zugleich ist.

Im zweiten Teil wird die Frage beantwortet, was *theologisch* gesehen mit Hebr 8, 3 f. gesagt ist (73—189). Nach Ansicht des Verfassers ist der Sinn, daß die Liturgie Christi nur im Himmel ihren Abschluß finden kann; denn auf Erden wäre für ihn kein Platz, da andere da sind, die nach dem Gesetz Opfer darbringen (73). Tod und Verherrlichung sind also nach ihm in der gedanklichen Ordnung gleichsam zwei Teile des einen Erlösungsaktes, der mit dem Kreuzesopfer, durch das der volle Preis der Erlösung gezahlt wurde, begonnen und in der himmlischen Erhöhung seinen Abschluß gefunden hat (74). Dabei betont E. mit Recht, daß Gott nach Hebr 1, 3b Christus erst zur Rechten seiner Majestät gesetzt hat, nachdem er die Reinigung von den Sünden bewirkt hatte (102); denn erst der Sühnetod Christi für die Menschen begründe sein ewiges Priestertum, das als wahres und eigentliches Priestertum in der Erlösungsordnung ein Opfer erfordere. Dieses Opfer bestehe strenggenommen in der Blutvergießung (100). Andererseits scheinere der Apostel in seiner theologischen Sicht das Opfer des Leibes Christi so eng mit seinem Eintritt in die Welt zu verbinden (vgl. Hebr 10, 5—14), daß einige es schon in den Augenblick der Menschwerdung verlegten und es von dort auf das ganze Erdenwirken ausdehnten (77 f.). E. teilt zwar diese Auffassung nicht (78), meint aber, daß Christus tatsächlich nur gekommen sei, um sich zu opfern. Darum sitze er nach Abschluß des Opfers ständig zur Rechten des Vaters, ohne daß er dieselbe Opferhandlung von neuem setzen müsse (104).

Der Verfasser weist dann darauf hin, wie der Apostel das Verhältnis zwischen dem Priestertum Christi und seiner Auffahrt in den Himmel vor allem durch den Vergleich mit dem Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste am Versöhnungstage erläutert (153—171). Wie das Opferblut des Ver-

söhnungsopfers den Hohenpriester erst zum Eintritt in das Allerheiligste berechtigte, so war auch das Opferblut Christi die Vorbedingung für seinen Eintritt in das Allerheiligste des Himmels (114 161). Wie aber der Ritus im Allerheiligsten am Versöhnungstage nach E. nicht zum Opfer gehörte (157), sondern dieses als abgeschlossen voraussetzte und nur eine Reinigung und Neuweihe des Allerheiligsten und eine Bundeserneuerung bedeutete, so gehört nach ihm auch der Eintritt Christi in das himmlische Zelt nicht zum Opfer, sondern besagt nur die effektive Zuwendung des Opfers (160). Dabei ist er der Ansicht, daß der Apostel nach Hebr 9, 25 f. die „oblatio“ und „immolatio“ gleichsetzt (160). Wer das Wesen des Opfers nicht in der Vernichtung der Opfergabe sieht, wird das wohl nicht ohne weiteres zugeben. Spricht außerdem der Apostel Hebr 9, 23 f. nicht von einer Reinigung des Heiligtums durch (ἐν) himmlische Opfergaben? Sollte das nicht doch für die vorhin erwähnte, von E. abgelehnte Auffassung von Scheeben, de la Taille u. a. sprechen, nach denen der Apostel an eine virtuelle oder moralische Fortsetzung des einen Opfers Christi im Himmel gedacht hätte? E. betont dagegen, daß Christus deswegen himmlischer Priester genannt werden müsse, weil sein ganzes Werk auf den Himmel hingeordnet sei und im Himmel vollendet werde, ohne daß er im Himmel etwas opfere (164). Der Hebr. verlege außerdem den Hauptgrund der Verherrlichung Christi und seines Priesterdienstes als Vollendung im Himmel gerade in seine dauernde Fürbitte (167). Seine Menschheit könne insofern Fürbitte einlegen, als sie für uns gelitten habe; denn Christus sei nur durch sein Blut einmal in das Heiligtum eingegangen (169). Diese Erklärung steht nach E. mit der traditionellen durchaus im Einklang, die man einfach auf die Fortdauer der erhöhten Opfergabe beim Vater zurückführen könne (169). Aber ist damit nicht eine virtuelle Fortdauer des Opfers Christi gegeben, zumal ja sicher auch der Opferwille fortbesteht?

Der 3. Teil bekräftigt das bisher gefundene Ergebnis aus der Gesamtschau des Hebr. von der „Vollendung“ (τελειωσις), von dem Zusammenhang vom Tode und der Verherrlichung Christi und vom „Bunde“ (διαθήκη) als Werk Christi (191—237), während schließlich der 4. Teil es in den Rahmen der gesamten paulinischen Theologie hineinstellt und von dorthier bestätigt findet (239—271).

Die Dissertation ist zweifellos ein wertvoller Beitrag für das theologische Verständnis des Hebr., wenn sie auch nicht in allen Einzelheiten überzeugt. Mit Recht kann der Verf. sagen, daß wir bisher eine derartig vollständige Monographie noch nicht besaßen (55), obgleich der nur einmal (223) in einer Anmerkung erwähnte ausführliche Artikel von J. Bonsirven, *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Jésus Christ d'après l'Épître aux Hébreux* (NouvRevTh 66 [1939] 641—660 769—786) dieselben Fragen schon weithin behandelt und wesentlich zum selben Ergebnis kommt, wenn es dort u. a. heißt: „La mort acceptée, offerte et subie, l'effusion du sang précèdent l'entrée au sanctuaire divin. Là, le Christ arrive à la consommation de son sacerdoce, en procurant aux siens de percevoir les fins de son sacrifice“ (781). Es wird dann darauf hingewiesen, daß Thomas S. th. q. 22 a. 5 zwischen der „oblatio“ und der „consummatio“ des Opfers unterscheidet (a. a. O. 781). Es ist durchaus zu begrüßen, daß E. sich nicht in eine ausführliche negative Kritik gegenteiliger Ansichten verliert, sondern seine eigene Auffassung in einer systematischen, übersichtlich gegliederten Darlegung begründet. Dabei hätte das eine oder andere durch straffere Fassung der Gedanken wohl noch klarer herausgearbeitet werden können, obgleich man überall das Ringen des Verf. merkt, den Gedanken des Apostels möglichst zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen. Der Verzicht auf die teilweise recht langen lateinischen Perioden hätte sicher auch das Verständnis erleichtert.

Einige Formulierungen könnten vielleicht mißverstanden werden, z. B. wenn der Verf. sagt, Christus habe nach Hebr 2, 11 die eigene Gerechtigkeit den anderen eingießen und weitergeben können (93). Wenn an anderer Stelle betont wird, daß der ganze Grund der Menschwerdung nur die Erlösung des Menschengeschlechtes sei (78), soll damit offenbar die bekannte Frage nach dem Beweggrund der Menschwerdung nicht endgültig entschieden werden.

Dasselbe gilt, wenn es heißt, daß der Sühnetod Christi für die Menschen sein ewiges Priestertum begründe (100), denn grundgelegt ist sein Priestertum, wie E. auch selbst vorher (78) ausdrücklich gesagt hat, schon in seiner Menschwerdung. Mögen so auch noch einige Wünsche bleiben, werden doch sowohl Exegeten wie Dogmatiker dem Verf. für seine gründliche und besonnene Arbeit sicher Dank wissen.

B. Brinkmann S. J.

de Broglie, G., S. J., *De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus. Pars prior positiva*. gr. 8° (VII u. 299 S.) Paris 1948, Beauchesne.

Um der Bedeutung dieses Werkes gerecht zu werden, bedarf es einer kurzen Vorbesinnung. Der Traktat ‚De fine ultimo‘ war in den letzten Jahrzehnten sehr in den Schatten getreten. Während er in der großen Überlieferung der Scholastik als Spitzentraktat der Prima Secundae das Thema grundlegte: De homine secundum quod est ipse suorum operum principium, hatte er schon im 19. Jahrhundert nicht mehr Schritt gehalten mit der vielseitigen Entwicklung der Theologie. Immer seltener kam er noch als selbständiger, geschlossener Traktat zum Vortrag. Ethik und Moraltheologie entnahmen ihm wichtige Teile und schienen damit sein vermindertes Gewicht in der schuldogmatischen Behandlung nach dem Grundsatz zu rechtfertigen: ne bis idem! Hinzu kam, daß schon in anderen und vorgängigen Traktaten der Dogmatik die vom übernatürlichen Endziel her bestimmte konkrete Heilsordnung zur Sprache kommen mußte (so im Traktat ‚De Deo Uno‘ bei der Behandlung der Lehre von der Vorsehung und Prädestination, im Traktat ‚De Deo creante et elevante‘ bei der Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur). Endlich trug der Mangel einer klaren Abgrenzung zwischen den beiden Traktaten ‚De fine ultimo‘ und ‚De novissimis‘ nicht wenig dazu bei, den Novissima-traktat auf Kosten des Finistraktates anschwellen zu lassen, da man dem an sich klaren Kriterium nicht gebührend Rechnung trug: was durch ‚finis ut causa‘ bestimmt wird, gehört zu den Primordia; was durch ‚finis ut effectus‘ bestimmt wird, gehört zu den Novissima.

Es hat sich aber seit längerer Zeit schon eine Wende angebahnt, die dem theologischen Traktat vom Endziel des Menschen und Menschenlebens sein ursprüngliches Gewicht wieder geben will. Ein erster Anstoß kam von der Entwicklung und dem wachsenden Einfluß der Biblischen Theologie. Nach der Einseitigkeit rein end-zeitlicher Betrachtungen ließ sie den Gesichtspunkt end-zieliger Ausrichtung des Heilsplans und der Heilsgeschichte stärker zur Geltung kommen. Ebenso hat die Theologische Anthropologie ihren christlich-theologischen Gesichtspunkt dem zeitgenössischen Druck eschatologischer Stimmungen und pessimistischer Telosbetrachtungen (Sein des Menschen = Sein zum Ende) entgegensetzen müssen. Und da das Problem der menschlichen Existenz wesentlich ein Telosproblem ist, so mußten auch die fundamentaltheologischen und apologetischen Fragen über ‚Mensch und Religion‘, ‚Mensch und Offenbarung‘ ein erhöhtes Interesse an dem Offenbarungsausweis der letztzieligen Berufung des Menschen erstehen lassen. So wurde seit dem Streit um die neue Apologetik immer stärker das Bedürfnis wach, in die Fundamentaltheologie nicht nur wesentliche Teile aus dem Traktat ‚De fide‘, sondern auch solche aus dem Traktat ‚De fine ultimo hominis‘ miteinzubeziehen. Namen wie Pascal und Newman, Blondel und Rousselot traten in den Vordergrund und brachten die theologischen Probleme der konkret-menschlichen Existenz schärfer zum Bewußtsein. Die Kontroverse um das ‚desiderium naturale visionis‘ trieb Untersuchungen in großer Zahl voran, die in der sog. Neuen Theologie ihren kritischen Höhepunkt erreichten. Selbst in die Auseinandersetzungen über die religionsphilosophische und die theologische Erkenntnislehre spielte das Königsproblem des theologischen Finalismus hinein. Und vom Ja oder Nein zum ‚duplex finis ultimus‘ (dem konkret übernatürlichen und dem abstrakt natürlichen) erwies sich die gesamte Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur bedingt.

So zeigte sich von den verschiedensten Seiten her die drängende Notwendigkeit, den Traktat ‚De fine ultimo humanae vitae‘ neu aufzuarbeiten, die strittigen Probleme nach ihrem gegenwärtigen Stand einzubauen und ihrer