

feinerten Eudämonismus kaum ausbleiben. Gegenüber der von M. dargelegten Auffassung der Seligkeit wäre dieser Vorwurf u. E. zwar nicht berechtigt; aber eine weitere Klärung wäre doch wünschenswert.

Schließlich noch einige Anmerkungen zu M.s Auffassung der sittlichen Verpflichtung. M. versucht sie, wenigstens zunächst, aus dem Wesen des sittlich Guten ohne Rücksicht auf den Willen Gottes abzuleiten. Man wird dabei bedenken müssen, daß dieses Wesen nach den vorangehenden Ausführungen ohne den Bezug auf das Transzendente nicht begriffen werden kann. Die Erklärung der Verpflichtung ist also nicht eine rein weltimmanente. Ohne Zweifel ergibt sich auch aus dem Wesen des Sittlichen schon ein gewisses „Sollen“. Die Frage ist nur, ob der imperativische Charakter des Sittengesetzes so erklärt werden kann. Denn für das Gewissenserlebnis ist doch wohl normalerweise ein imperativischer Charakter nicht bloß in einem übertragenden, sondern im eigentlichen Sinn kennzeichnend, wie es Newman in seinem *Grammar of Assent* (Ausg. v. 1917, 105—117) feinsinnig dargelegt hat. Wie aber Scheler treffend bemerkt, kann man sich nicht selbst „befehlen“ oder „gehorsamen“ (Formalismus, 4. Aufl., 226, Anm.), sondern ein Befehl im eigentlichen Sinn setzt notwendig zwei verschiedene Personen voraus, einen Höhergestellten und einen Untergebenen. Die eigene Einsicht allein kann nur jenes Sollen ergeben, das Scheler das „ideale Sollen“ nennt, nicht aber einen Imperativ *im eigentlichen Sinn*. Die eigene Vernunft kann der Sinnlichkeit nur in einem uneigentlichen Sinn „befehlen“. Dazu kommt noch, daß doch vor allem das vernünftige Prinzip im Menschen selbst unter dem Befehl des Sittengesetzes steht. Wenn man dieses Sichgebundenwissen allein durch die eigene Einsicht, daß die rechte Ordnung es so fordert, erklären will, so wird das u. E. den Phänomenen nicht gerecht. M. schreibt selbst: „Das Gesetz richtet sich an Personen . . . Aber es kommt auch selbst von einer Person“ (376). Kann das aber die gleiche Person sein? Freilich ergeben sich aus der Tatsache, daß „das Gewissen nicht auf sich selbst ruht, sondern . . . dunkel für seine Entscheidungen die Bindung einer höheren Gewalt erkennt“ (Newman), weitere schwierige Probleme. Diese sind aber durch die Sache selbst aufgegeben und darum unvermeidlich. Und es ist gewiß ein Verdienst des Verf., daß er auf diese und andere entscheidende Probleme wieder nachdrücklich hingewiesen und das Seine zu ihrer Lösung beigetragen hat.

J. de Vries S. J.

De Fraine, J., S. J., *L'aspect religieux de la royauté Israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes Mésopotamiens* (Analecta Biblica, 3), gr. 8^o (XL u. 425 S.) Roma 1954, Pont. Istituto Biblico. L. 5000.— oder 8.50 Doll.

Im 1. Teil (10—54) zeichnet F. die Theorien über das altorientalische Königtum: die magische von Lods, Frazer u.a., die vom „Hofstil“ unter ägyptischem Einfluß oder mesopotamischem (über die Jebusiter auf David?) — richtiger sage man: Der Messiaskönig werde gemalt mit menschlichen und übermenschlichen Zügen (27) —; endlich das „Kultschema“ (cult pattern), wo man Texte aus verschiedenen Kulturen wählt, kultisch deutet und verallgemeinert, wie einst in der religionsgeschichtlichen Schule (Hooke, Mowinkel, Widengren, Engnell, Bentzen, Pedersen, Riesenfeld).

Im 2. Teil zeigt F. den Ursprung der Monarchie, zunächst geschichtlich (57—117): In Sumer wie in Mesopotamien und in Israel ist der Königauserwähltes Werkzeug und Stellvertreter Gottes. Wohl sind die Texte über Gedeon, Abimelech, vor allem Saul schwierig; eine spätere Geschichtsphilosophie beherrscht die historischen Bücher; aber ohne die Texte hat man überhaupt keine Grundlage (76 f.). In Israel erscheint das Königtum auffallend spät. Anders als bei den Kanaanäern und Philistern war Saul zunächst nur charismatischer Nâgîd, Chef mit Sonderauftrag. David „schloß mit dem Volk einen Bund“ (2 Sam 5, 3). Jahwe bleibt eigentlicher König und Retter. Denn (so deutet F. theologisch, 117—168): Jahwe heißt „König“ von alters her (gegen v. Gall 1914). Wenn Volz 1912 und Mowinkel 1922 aus Ps 93 u.a. auf ein „Thronbesteigungsfest Jahwes“ ähnlich dem Neujahrsfest in Babel schließen, so antwortet der Verf.: Jahwe ist König über aller Zeit und Gott des Lebens; sein Königtum bedarf keiner jährlichen Erneuerung wie die Vegetation; auch fehlt jede

historische Nachricht über solch ein Fest (vgl. auch 122 ff.). Schon in Ex Nu ist er mälik, der Mitgehende, durch Orakelspruch Leitende (Buber 1936²), „Herr der Heerscharen“, „gegenwärtig“ (Jahwe), Hirt. Er mahnt die Könige durch Samuel, Nathan usw.; Deut 17 warnt nur, verwirft nicht; vgl. auch Prov. Merkwürdigerweise findet sich nur in dem kleinen Israel die Messias-Idee, diese kühne Endzeit-hoffnung auf einen *übermenschlichen Herrscher*, der als Gesalbter Jahwes Gottes Herrschaft auf der ganzen Erde aufrichten soll. Freilich entwickelt sie sich nur allmählich, ausgehend von der göttlichen Erwählung des Hauses David; 2 Sam 7 ist echtes Orakel, nicht historisierte Krönungsliturgie, vgl. Ps 132; 89; 1 Par 17. David wurde Urbild des endzeitlichen, geisterfüllten Messias Königs und Hirten (Is 11; 9 usw.).

Der ideologische Ursprung ist die göttliche *Auserwählung* (2. Kap.: 169—213): In Mesopotamien ist das Königtum, auch das der Götter, Teilhabe am Königtum des höchsten Gottes Anu: er erwählt, blickt gnädig an, beruft, bestimmt Schicksal = Kraft. Das AT betont die Erwählung durch Gott bei Saul, David, Jeroboam, Jehu, Cyrus. Ihr sichtbares Zeichen ist die Salbung, die nicht magisch zu verstehen ist, sondern als Weihe an Jahwe; sie verleiht den Geist, verwandelt (1 Sam 10, 6. 9), gibt Seelen- und Körperkraft für die gottgestellte Aufgabe als Heerführer und Herrscher. Auch macht sie unverletzlich (1 Sam 24; 26). Ob nun die Salbung aus Ägypten oder Syrien stammt: in Israel ist sie jedenfalls nicht magische Teilnahme am Leben Gottes. F. versucht dann das Krönungsritual zu rekonstruieren (198—213): Prozession, Salbung, Orakel, Thronbesteigung, Krönung (Bedeutung von Zepher und Schild), Bund und Namensänderung.

In dem entscheidenden 3. Teil über das „Kultschema“ untersucht F. im 1. Kap. (217—284) die „Göttlichkeit“ des Königs. Während die sumerischen Stadtfürsten nur Stellvertreter ihres Gottes, des eigentlichen Bodeneigentümers, waren, sind die semitischen Könige Universalmonarchen, Weltherren, durch die Macht „ilu“, göttlich; so Sargon um 2300 u.a. Zu ihrer Stellvertretung werden Statuen errichtet. Aber trotz der Ausdrücke „von der Gottheit geboren, mit ihrer Milch ernährt“ bedeutet „Gottessohnschaft“ wohl nur die Sorge der Gottheit um den Erwählten, Schutz und Vollmacht, vielleicht juristisch die Investitur; dafür gibt F. 237 f. zahlreiche Beispiele aus Texten von Sumer und Akkad. Ähnlich besagt Hierogamie wohl nur eine enge Beziehung zwischen Göttermutter und König. — Die allgemein-semitische Scheidung zwischen Gott und Mensch ist noch stärker im AT wegen der persönlichen Gottesauffassung. „Gottessohnschaft“ ist dort erst recht nur moralisch: Adoption, Inthronisation (2 Sam 7, 14; Ps 89, 27 f. u.a.). Da *jalad* von einem einzelnen immer physisch gebraucht wird, so gilt es Ps 2, 7 wohl implicite von Gott und dem Messias (vgl. Billerbeck III, 675 die jüdische Auslegung).

Kap. 2 (285—341) zeigt den König im Kult: in Sumer und Assur hieß er „Priester“, nicht in Babel. Er baute Tempel, betete, opferte, sühnte, büßte am Neujahrsfest (300 ff.) als Vertreter der Nation, um Sonne und Wuchs zu erleben, ließ sich die Königszeichen abnehmen und vom Priester schlagen (aber nicht töten); im rituellen Kampf siegte er als Personifikation des Marduk. — F. untersucht vergleichend dann die Gründe, die für das Priestertum der israelitischen Könige öfter angeführt werden: 1. „In den orientalischen Monarchien wie bei den Primitiven seien Königtum und Priestertum verbunden, und David fühlte sich als Nachfolger Melchisedeks.“ — Aber, so antwortet F. gut, „über die kanaänäische Vorgeschichte des Jerusalemer Königiums wissen wir nicht eben viel“ (M. Noth), und primitiv war Israel dann doch nicht. 2. „Nach dem Exil übernahm der Hohepriester die Priesterfunktion des Königs, denn er wurde gesalbt.“ Richtig ist mit F. vielmehr zu sagen: „Der Hohepriester war der König“ (C. R. North). 3. „Saul, David, Salomo ... opferten.“ — Das taten sie aber als Haupt der Volksfamilie, durch die Priester, spendeten Materie, setzten Priester ein; Salomo erbaute den Tempel, segnete väterlich. So kann der Verf. das Verhältnis von Königtum und Priestertum gut klären.

Im 3. Kap. zeichnet F. wiederum auf Grund zahlreicher Texte die Königsidee zunächst in Sumer und Akkad: der König ist durchaus nicht der „orientalische Despot“, sondern Diener, Werkzeug, Bote der Götter. Von ihnen empfängt er Weisheit und Gesetze, in ihrem Namen spricht er Recht, führt Krieg „gegen die

Feinde des Gottes Aschschur“ (oder tarnt damit seine Eroberungen). Vor dem Krieg wird geopfert, gebetet; die Götter leiten, siegen, haben teil an der Beute. Im Frieden ist der König „Nährvater, Hirt, Schützer des Rechts, besonders der Schwachen, Vater des Vaterlandes, Schutzgeist, Brotherr der Menschheit, Friedensfürst (= Sorger für den Gesamtwohlstand), Tisch des Volkes, der Mensch“. Von des Königs Gerechtigkeit und Gesundheit hängt Regen, Wachstum, Wohl und Wehe des Landes ab. — Auch nach dem AT kommt von Gott alle Herrschaft, und um „des Gesalbten, des Schildes“ willen gibt Jahwe dem Volk Schutz und Segen (Ps 72 u. ö.) oder Pest und Hungersnot. Nach Gottes Vorbild und kraft Seines Geistes (vgl. Is 11) soll der König auf Erden Gottes Recht aufrichten (Ps 101 u. ö.). Wie den Richtern, so gibt Gott dem Saul und David Kraft und Sieg (Ps 18; 144 . . .) und damit Ausblick auf „Weltherrschaft“. Die Feinde des Volkes und Königs sind Feinde Gottes (Ps 2, 2). Der König führt „Jahwes Kriege“; Gott, König, Messias heißen „Retter“.

Diese Inhaltsangabe konnte die Weite und Gründlichkeit nur andeuten, mit der F. Wirklichkeit und Idee des Königtums in Mesopotamien und Israel darstellt und vergleicht. Das so eigenartige Ägypten ließ er mit Recht weg; es ist auch von Francfort 1948 gut behandelt. Der hettitische König war sicher nicht „göttlich“. Über Kanaan weiß man wenig, auch noch über die ugaritischen Quellen, meint F. (392). So war die Beschränkung auf Mesopotamien berechtigt, für das er manches Labat 1939 verdankt (vgl. 169₁). Ein Hauptvorzug ist ein Heranziehen der Literatur, wie es heute nur an wenigen Stellen der Welt — und unter ihnen vor allem im Päpstl. Bibelinstitut — möglich ist (Hempel, ZaW 66 [1954] 121). Die meisten Seiten sind zur Hälfte Anmerkungen: Belege aus Keilschrifttexten und AT und Zitate moderner Autoren, schätzungsweise 6—8000 Stellen. Das Literaturverzeichnis umfaßt über 500 Bücher und Aufsätze; die Autoren, mit denen F. sich auseinandersetzt, werden je 40- bis 50mal zitiert. Der Riesenstoff ist wohlgeordnet: die Darstellung ist klar und fließend, die Anmerkungen stützen, verfeinern und geben in den Zitaten ein lebendiges Bild der Forschung, wobei Selbstironie, Übertreibungen und Konzessionen manchmal geschickt herausgehoben sind.

Das Ergebnis ist einmal eine erstaunliche Ähnlichkeit des Denkens und Ausdrucks dieser beiden Kulturen von Mesopotamien und Israel, die sich ja volksmäßig und räumlich so nahe sind. Aber von „Göttlichkeit“ und „Priestertum“ des Königs kann man, wie F. klar zeigt, in Mesopotamien nur mit vielen Unterscheidungen, in Israel überhaupt nicht, höchstens sehr analog reden, auch wenn der König viel für den Kult tat (wie in den Staaten des 18. Jahrhunderts): F. nimmt auch Rücksicht auf die Quellenscheidung, bes. in 1 Sam (89—112). — Heute ist die Welt „entgöttlicht“, durchschaut und dienstbar geworden, die Herrscher sind (oft sehr kurzfristig) mit der Geschäftsführung für die Gesellschaft Beauftragte (obwohl im Totalitarismus die Begeisterung zuweilen an Verehrung grenzte); so fällt es uns Heutigen schwer, uns hineinzuendenken in die Auffassung der Alten, denen Natur, Götter (= weltimmanente Kräfte) und Volk mit dem König als Haupt noch Ein Kosmos waren; (der König = Haupt und Spitze des Volkskörpers: mehr war auch die „Göttlichkeit“ des Kaisers in Japan nicht). Aber da scheint auch gleich Israels Eigenart auf: Jahwe ist „heilig“, erhaben über diese Welt, ruft und erhebt von oben und von außen her Könige und verfügt souverän über sie. So hat nach mesopotamischer wie nach israelitischer Anschauung der König seine Gewalt von oben, zum Dienst an seinem Volk als „Nährvater, Schützer des Rechts und der Schwachen“; dies Ideal uralter Hochkultur und der Offenbarung zugleich wäre für uns vielleicht noch wichtiger als die geschickte und besonnene Kritik allzu kühn konstruierter gelehrter Hypothesen.

W. Koester S. J.

Rahner, K., S. J., *Schriften zur Theologie*. 1. Bd. gr. 8^o (414 S.), 2. Bd. (399 S.) Einsiedeln—Köln 1954 bzw. 1955, Benziger. Je 18.90 DM.

Wer die hier gesammelten Aufsätze aus R.s Feder studiert, sieht sich mit einer Fülle von Anregungen bedacht. Er wird aber auch einer erstaunlichen Menge noch zu bewältigender Aufgaben im Bereich der Theologie gegenübergestellt. Beides nimmt man dankbar entgegen. Angesichts einer Flut von historisch-theologischen Untersuchungen erfreut das Erlebnis konstruktiver Fruchtbarkeit im Bereich der syste-