

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“, durchsicht 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 hineinzudenken 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-

matisch-theologischen Arbeit. Und die Erkenntnis vieler zu sehr vernachlässigter oder allzu selbstverständlich traktierter Teilfragen ist ein wichtiger Schritt zur Verlebendigung der systematischen Theologie.

R. scheut sich nicht, die Unzulänglichkeiten der theologischen Arbeit beim Namen zu nennen. Das beginnt gleich in seinem 1. Beitrag, der den etwas umständlichen Titel trägt: „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik“. Umständliche Formulierungen trifft man bei R. häufig an. Sie mögen der Reflex seines kein Problem übersehenden Scharfblickes und der schmerzlichen Mühe sein, mit der er auch bei Lösungsversuchen solche Probleme weiterschleppen muß. Man vermißt allerdings bei der mit einigem „Gift“ geschriebenen Herausstellung des Negativen die Anerkennung des Positiven. In drei Gruppen theologischer Arbeitsgebiete von heute findet R. jeweils spezifische Unzulänglichkeiten: die theologischen Handbücher bleiben ihm zu sehr im Weitergeben festliegender Fragestellungen. In den dogmengeschichtlichen Monographien vermißt R. das echte „Syntheologizein“ mit den untersuchten alten Theologen. Die Untersuchungen über dogmatische Spezial- und Randfragen klagt R. nicht deshalb an, weil es sie gibt, sondern deshalb, weil es sie nur in bestimmten Punkten gibt, während andere, sehr wichtige Gegenstandsgebiete unbearbeitet bleiben — Aussagen, die in ihrer etwas überspitzten Formulierung mancher positiven Leistung nicht genügend gerecht werden. In dem von ihm dargebotenen Aufriß einer Dogmatik liegt R. besonders am echten Nebeneinander und Ineinander von Essenz- und Existenztheologie, d. h. dem Zugleich von theologischer Ontologie und geschichtlichem Bericht. Es hat — wie Besprechungen gezeigt haben — manche einigermaßen erschreckt, wie sehr in R.s Plan einer Dogmatik der Mensch in die Mitte gestellt ist. Man würde ihm aber wohl unrecht tun, wollte man ihm daraus den Vorwurf einer anthropozentrischen Theologie oder einer Verschiebung der Theologie zur Anthropologie machen. In seinem Plan spricht sich die berechtigte Tendenz aus, das die heutige Geistigkeit so stark bestimmende „existentielle“ Anliegen im Bereich der Theologie zu seinem Recht kommen zu lassen. Man könnte vielleicht fragen, ob nicht eine Gruppierung der Dogmatik um den Menschen als Mitte ebenso die eigentliche theologische „Existenz“ des Menschen verhülle wie es eine mehr theozentrisch ausgerichtete Dogmatik ihrerseits tat. Ob nicht R.s Anliegen noch mehr gefördert würde, wenn in einem „einfacheren“ Aufbau jeder ihrer Teile die Begegnungsstruktur zwischen Gott und Mensch darböte, so daß der Blick auf Gott immer auch den Menschen, der Blick auf den Menschen aber immer auch seine Gottbezogenheit sichtbar machen würde? —

Der Beitrag „Zur Frage der Dogmenentwicklung“ ist vor allem bedeutsam durch den Aufweis, daß Gegenstand der Entwicklung nicht nur die menschlich-theologische Erkenntnis der ursprünglichen Offenbarung sein kann, sondern auch weiterentwickelte Glaubensgegenstände. Sehr gut wird auch der Ton von der Bedeutung einer bestimmten Anzahl von offenbarend mitgeteilten Wahrheitssätzen weg auf Offenbarung als dialogischen Vollzug zwischen Gott und Menschen gelegt, der bei allem Abgeschlossensein der konstitutiven Offenbarung durch die Geschichte weitergehen muß. Das „Hören“ der Kirche auf die Offenbarung ist nicht bloß eine logische Arbeit, sondern ist ein Nachdenken über die gehörten Sätze im lebendigen Kontakt mit der Sache selbst. Sehr scharfsinnige Darlegungen erklären den Modus einer dogmengeschichtlichen Entfaltung der offenbarten Wahrheit, die dann auch dahin führen kann, daß eine von der Kirche unfehlbar verkündete „virtuell“ geoffenbarte Wahrheit den Gegenstand einer echten „fides divina“ abgibt. —

Der Artikel über „Theos im Neuen Testament“ spricht über den Unterschied nicht nur des außerchristlichen vom christlichen, sondern auch des alttestamentlich geoffenbarten vom Gottesbegriff des Neuen Testaments. Besonders wichtig sind innerhalb der Ausführungen über den Inhalt des als „selbstverständlich“ charakterisierten neutestamentlichen Gottesbewußtseins vor allem die Feststellung des letzten Abschnittes, daß „Gott“ im Neuen Testament die erste trinitarische Person meint. Dies neu ins Bewußtsein der Gläubigen zu heben, hält R. mit Recht für kerygmatisch wichtig. —

Die „Probleme der Christologie heute“ zeigen, wie sehr auch ein definiertes Dogma (gemeint ist das Dogma von Chalkedon) fruchtbarer Ausgangspunkt neuer theologischer Arbeit sein kann. Gerade in der Christologie gibt es in unseren Tagen

nicht unerhebliche Auseinandersetzungen (vor allem in der Erklärung des Ichbewußtseins Christi), die R. in seine Untersuchungen einbezieht. Über diesen bedeutsamen, aber auch sehr schwierigen Beitrag kann man kaum in ein paar Zeilen referieren. Deshalb bleibe es bei diesem Hinweis. —

Zwei Artikel versuchen dann, die beiden „neueren“ Mariendogmen (*Unbefleckte Empfängnis* und *Leibliche Himmelfahrt*) in ihrer heilsgeschichtlichen und gesamttheologischen Perspektive dem Menschen von heute zugänglicher zu machen. —

Den Monogenismus glaubt R. nicht, wie es von vielen Theologen geschieht, als implizit im Tridentinum definiert, sondern nur als „theologisch sicher“ qualifizieren zu sollen. Andererseits zeigt er in eingehender biblischer und gedanklicher Untersuchung, wie sich der Monogenismus aus dem Offenbarungsgut ergibt. —

In der Auseinandersetzung mit der sog. „*Nouvelle théologie*“ entstand ein Artikel, der einerseits die Auffassung vom Verhältnis zwischen *Natur* und *Gnade* im Sinne zweier Stockwerke überwinden und doch andererseits die Gratuität und Übernatürlichkeit des Gnadengeschenkes unangetastet lassen will. R. glaubt mit dem Begriff eines übernatürlichen frei geschenkten „Existentials“ im Sinne einer (ontologischen) Bestimmung zur übernatürlichen Gnade dafür eine gewisse Lösung gefunden zu haben. Es gibt in der faktischen Heilsordnung keinen Menschen ohne dieses übernatürliche Existential, das der Mensch auch dann in sich trägt, wenn er noch nicht zur Rechtfertigung gekommen ist oder die Gnade durch die Sünde wieder verloren hat. Dieses Existential gehört nicht zum menschlichen Wesen (es ist freies Geschenk Gottes), wohl aber zur konkret existierenden „Natur“. —

Zwei Untersuchungen wollen dann noch eine neue, ergänzende Klärung zweier altgewohnter theologischer Begriffe geben, des Begriffes der „*ungeschaffenen Gnade*“, die R. im Sinne einer *causa formalis* erklärt, als die der Heilige Geist die Heiligung des Menschen wirke, und des Begriffes der „*Konkupiszenz*“, der gegenüber einem rein somatisch und einem nur als Spontaneität zum Bösen erklärten Konkupiszenzbegriff wesentliche Ergänzungen bietet. —

Der zweite Band bietet eine Reihe reichhaltigster Artikel zum Thema der *sakramental gesehenen Kirche*. Ein Beitrag über die Frage nach der *Kirchengliedschaft* ist seit seinem ersten Erscheinen bis heute das Bemerkenswerteste geblieben, was zu dieser einigermaßen dornigen Frage geschrieben wurde. R. zeigt mit Recht, daß man diese Frage nur lösen kann von der rechten Sicht auf die sakramentale Zweischichtigkeit der Kirche, wo dann die Frage nach der Gliedschaft sich unmittelbar an die erste Schicht, die gesellschaftliche Kirche, insofern sie sakramentales Zeichen ist, richtet. Das bewahrt dann davor, der Kirchengliedschaft einerseits zuviel, andererseits allerdings auch zuwenig Bedeutung beizumessen.

Von den übrigen Beiträgen scheinen uns besonders bedeutsam die „*Vergessenen Wahrheiten über das Bußsakrament*“ zu sein, wo die ekklesiologische Bedeutung dieses so „persönlichen“ Sakramentes wieder herausgestellt wird. In dem Artikel über die Einheit von „*personaler und sakramentaler Frömmigkeit*“ wehrt sich R. mit Recht gegen die Auffassung, daß persönliche Frömmigkeit ein Weg zu Gott neben dem sakramentalen Weg sein könne. Es wird vielmehr der Sakramentenempfang in echter Weise als Ausdruck der Begegnung zwischen Gott und Mensch dargestellt und gezeigt, wie Inhalt und Ausdruck zusammengehören. Es zeigt sich dann allerdings, daß es für die Frage, wie oft der zuständige Inhalt — die Haltung der Hingabe des Menschen an Gott — seinen aktuellen sakramentalen Ausdruck erlangen soll, keine formelhaft festlegbare Antwort gibt. —

Im letzten Artikel dieses zweiten Bandes „*Über das Laienapostolat*“ — andere nicht weniger wichtige müssen wir aus Platzmangel unerwähnt lassen — unterscheidet R. das Laienapostolat, das dem Laien der Kirche kraft Taufe und Firmung auch ohne besondere kirchliche Sendung obliegt, von der sog. „*Katholischen Aktion*“, die er als Teilnahme am kirchlichen Amt sieht, so sehr, daß der Träger der Katholischen Aktion als solcher nicht Laie, sondern Teilhaber am Klerikat der Kirche sei. Dieser Beitrag hat bei seinem ersten Erscheinen in der Zeitschrift „*Der Große Entschluß*“ (Wien) einigen Widerstand geweckt. Seine Grundkonzeption scheint uns aber richtig zu sein, wenn auch in der praktischen Durchführung die Unterscheidung von Katholischer Aktion und *Actio catholicorum* nicht immer leicht sein wird. —

Leider muß ein solcher Bericht über die beiden Bände ein dürftiger Hinweis

bleiben. Die Beiträge bieten eine Fülle echter, heute nicht allzu häufiger Theologie, zu der man sich den Zugang allerdings bisweilen durch geduldiges Hineinarbeiten in R.s eigenwilligen Stil erkaufen muß. Das Resultat aber belohnt diese Geduld.

O. Semmelroth S. J.

Giertz, B., *Die Kirche Christi*. Deutsch v. G. Ruprecht, gr. 8^o (159 S.). Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht. 7.80 DM.

Der Name des Verfassers dürfte vielen durch seinen vielgelesenen Roman „Das Herz aller Dinge“ bekannt sein. G. ist Bischof der schwedischen Landeskirche. So spiegelt sich in dem vorliegenden Kirchenbuch in wesentlichen Zügen die Eigenart des schwedischen Luthertums wider. Darin liegt sein besonderer Reiz und die Rechtfertigung für eine ausführliche Besprechung an dieser Stelle. Zunächst ein kurzes Wort über den Inhalt. Von den beiden Teilen handelt der 1. über „das Wesen der Kirche“: Mit klaren und festen Strichen wird die Kirche geschildert als „das Israel Gottes“, als „Christi Leib“ und als endzeitliche Verwirklichung des Gottesreiches. Aber die Kirche, wie Christus sie gewollt hat, ist nicht mehr, um der Sünde der Christen willen. Denn sie sollte ja die „Una Sancta“ sein. Dieser Titel aber besagt nur noch, was die Kirche „gewesen ist, was sie sein sollte und was sie werden kann“ (36). Auf diesem doppelten Hintergrund wird dann das Bild der Kirche in Schweden gezeichnet, ihr Ursprung aus der Krise der Papstkirche im 16. Jahrhundert, aber auch ihre eigene Krise in den letzten 150 Jahren, deren Größe und Gefahren nicht verschwiegen werden. — Der 2. Teil handelt unter dem Titel „Die Gegenwart des Heiligen“ über die unversiegblichen Kraftquellen, aus denen die Kirche zu leben hat: das Wort Gottes, die Sakramente (Abendmahl, Taufe, Beichte) und das Amt. So weit der Inhalt.

Es sei nun gestattet, zu einzelnen Punkten Stellung zu nehmen. Wir haben oben gesagt, daß das Buch die besondere Problematik des schwedischen Luthertums sichtbar macht, dessen Besonderheit darin besteht, daß dort der Bruch mit der alten Kirche nie so radikal vollzogen wurde wie im deutschen Luthertum oder gar in der Theologie der Schweizer Reformatoren. Das offenbart sich nicht nur in der durchweg positiven Einstellung zu Fragen der Echtheit und Geschichtlichkeit der biblischen Berichte, sondern mehr noch in der Ablehnung eines liberalen Kirchenverständnisses mit seinem ethischen Subjektivismus zugunsten eines objektiv-sakramentalen Kirchenbegriffs. Die Abschnitte über die Kirche als „Israel Gottes“ und „Leib Christi“ könnte man — hoffentlich erschrickt ihr Verf. nicht — fast Zug um Zug aus der Enzyklika „Mystici Corporis“ belegen. Auch was G. über das Verhältnis von Kirche und Gottesreich sagt, kann die katholische Theologie weithin nur unterschreiben (25—35), ebenso das nachdrückliche Bestehen auf der wesentlichen Sichtbarkeit der Kirche (37). Man kann nur wünschen, daß die evangelischen Leser mit dem Verf. erkennen mögen, daß die Verdrängung des Wortes „Kirche“ durch „Gemeinde“ in Luthers Bibel nicht ohne schmerzliche Folgen geblieben ist (23—25).

Problematisch werden die Dinge aber, wenn G. Kirchengeschichte treibt, um Ursache und Recht der Reformation zu erweisen. Niemand wird ihm die echte Liebe zur Una Sancta bestreiten können, wie auch die Aufrichtigkeit seiner Überzeugungen ohne jeden Makel ist. Aber gerade deshalb bleibt es so tragisch, daß er die Frage nach der wahren Kirche Christi als Realität heute und hier so rasch abtut. Man ist überrascht, nach der begeisterten Bejahung der Kirche der ersten acht Jahrhunderte (41) ein so unzulängliches Bild von der Entwicklung des römischen Primates zu finden (41 f.): Man sollte doch endlich damit aufhören, die pseudo-isidorischen Fälschungen als wesentliche Grundlagen des päpstlichen Primates hinzustellen; Nikolaus I (858—867) war wirklich nicht der erste, der die Primatsforderung auch dem Osten „aufzwang“, denn das haben Leo d. Gr. und Hormisdas auch bereits getan. Die Rolle der Päpste bei der Einführung des Filioque ist verzeichnet (42). Und wenn man liest, was G. über die — zweifelsohne empörende — Haltung der Kreuzfahrer in Byzanz berichtet, wird man an die Weise erinnert, wie heutigentags gewisse Kreise das Schuldkonto des Westens belasten, ohne die entsprechende Gegenrechnung für den Osten aufzustellen; jedenfalls ist R. Grousset in seinem klassischen Werk über die Kreuzzüge objektiver (43). Ähnlich fordert