

der menschlichen Existenz das Entscheidende“ war — wir zitieren Bultmann (Theologie des NT 22) —, konnte die Gemeinde auch mit dem Problem der Parusieverzögerung ohne allzu große Not fertig werden.

Nun gehört die Diskussion um das Verständnis der eschatologischen Botschaft Jesu strenggenommen schon nicht mehr in den Bereich der vorliegenden Untersuchung. Doch hätte der Verf. besser daran getan, entweder sein exegetisches Vorhaben deutlich von jeder theologischen Interpretation abzugrenzen oder — da dies kaum möglich war — wenigstens die Unabhängigkeit der Naherwartung Jesu von jeder „Terminfrage im engeren Sinne“ (16) schärfer zu betonen. Man könnte sich dann leichter darüber verständigen, daß Jesus mit einer „Verzögerung“ nicht gerechnet hat und nicht rechnen konnte, weil die Entscheidung, die er forderte, keinen Aufschub vertrug. Wahrscheinlich hätte sich G. mit einer solchen Interpretation der Naherwartung manche Gegnerschaft erspart, auch von seiten „der katholischen Exegese“ (vgl. 59 Anm. 1), zu deren besserer Kenntnis die Kommentare des Regensburger NT heranzuziehen wären. Seine exegetische Arbeit ist jedenfalls aller Beachtung wert, auch wo man ihren Ergebnissen nicht ganz zustimmen kann, und wir zögern nicht, sie als eine der gehaltvollsten und lehrreichsten Studien zur Redaktionsgeschichte der synoptischen Evangelien zu bezeichnen.

F. J. Schierse S. J.

Christus, victor mortis. *Terza Settimana Teologica* 23.—27. Settembre 1957. gr. 8° (324 S.) Roma 1958, Pontif. Univ. Gregoriana. 2.20 Doll.

Dieser Tagungsbericht der 3. Theologischen Woche an der Päpstlichen Gregorianischen Universität erschien zunächst in Greg 39 (1958) 203—524. Das Gesamtthema der Woche „Christus, der Sieger über den Tod“ umfaßt zwei Gesichtspunkte: die Auferstehung Christi und die Auferstehung der Toten in ihrer Beziehung zur Auferstehung Christi. In dem 1. Vortrag legt L. Ciappi O. P., Magister Sacri Palatii, die katholische Lehre von der Auferstehung der Toten dar (3—21).

J. Alfaro S. J. zeigt dann (22—70) im Anschluß an Johannes Christus als den Offenbarer des Vaters. Während der Evangelist im Prolog seine Auffassung vom Erdenleben Christi, des fleischgewordenen Wortes, des Wortes des Vaters zum Ausdruck bringt, ist Jo 17 eine Einleitung zum Bericht über das Leiden und Sterben Christi, dargestellt als Eintritt Christi in seine endgültige Verherrlichung. Das Thema von Jo 17: „Ich habe Dich verherrlicht“ (17, 4), „Ich habe Deinen Namen den Menschen kundgetan“ (17, 6), „Ich habe ihnen Deinen Namen kundgetan und werde ihn ihnen kundtun“ (17, 26) umfaßt drei Gesichtspunkte: 1. das Erdenleben Christi und sein Wirken in dieser Welt: Christus hat seine Sendung erfüllt, den Vater verherrlicht; 2. das Leben der Christen in der Welt vom Tode Christi bis zu seiner glorreichen Wiederkunft: Christus wird ihnen die Erkenntnis des Vaters vermitteln, und sie werden in Christus mit dem Vater vereinigt bleiben; 3. die endgültige Verherrlichung Christi und der Gläubigen mit ihm am Ende der Welt: Christus wird ihnen seine eigene Herrlichkeit offenbaren und so den Vater verherrlichen und offenbaren (31 f.). Nach diesem biblisch-theologischen Unterbau gibt der Verf. im folgenden eine theologische Erklärung der Funktionen des fleischgewordenen Wortes. Er sieht sie letztlich begründet in dem Geheimnis der Menschwerdung und der damit gegebenen hypostatischen Vereinigung. Christus ist seiner Konstitution nach Offenbarer des Vaters. Doch offenbart er ihn erst vollständig und vollkommen, wenn bei der Auferstehung seine Menschheit den verherrlichten Zustand erreicht, in dem sein Charakter als ewiges Wort des Vaters aufleuchten und vollständig offenbar werden wird. Dann werden die verherrlichten Menschen in seiner Herrlichkeit den Vater schauen. Durch die vollständige Offenbarung seiner selbst wird Christus den Vater vollkommen offenbaren (54). Die glorreiche Auferstehung der Menschen ist eine Teilnahme an der Glorie der Auferstehung Christi, die ihre causa exemplaris und efficiens instrumental ist, wie sie es auch für die Umgestaltung der sichtbaren Welt ist (57). Die menschliche Person wird ihre vollendete Seligkeit erreichen in der persönlichen, ganz menschlichen Begeg-

nung mit der Person Christi (der in seiner Gottheit und Menschheit subsistiert) und in der Person Christi mit der Person des Vaters und des Heiligen Geistes (68 f.).

W. A. van Roo S. J. (71—84) sucht näher zu bestimmen, in welchem Sinne die Auferstehung Christi die Instrumental-Wirkursache der Gnade ist. Wenn Christus auch in Wirklichkeit durch alle seine Handlungen bis zum Tode Verdienste erworben und alle Gnaden instrumental durch alle Geheimnisse seiner Menschheit bewirkt hat, kann man doch in einer Art Zueignung bestimmte Wirkungen zu bestimmten Geheimnissen in Beziehung setzen. Wie unser Absterben an die Sünde dem Leiden Christi zugeschrieben wird, so unsere Neuheit des Lebens seiner Auferstehung. Die Auferstehung Christi ist die *causa exemplaris* unseres eigenen auferstandenen Lebens, jetzt in der Auferstehung der Seele vom Tode der Sünde, letztlich in unserer vollen Teilnahme am verkündeten Triumph Christi über Sünde und Tod. Sie ist aber auch die *causa efficiens instrumentalis* unserer Gnade und zukünftigen Herrlichkeit, denn sie ist die Vollendung des Erlösungsgeheimnisses in Christus, dem Haupte, ein wirksames Zeichen des göttlichen Heilswillens. Durch sie hat Gott den Sieg Christi kundgetan, durch sie zeigt und bewirkt er auch die Gnade und Verherrlichung derer, die durch Christus und in Christus seine Gabe empfangen werden (84).

Während van Roo die Bedeutung der Auferstehung Christi für die gnadenhafte und glorreiche Auferstehung der einzelnen darlegt, untersucht J. H. Wright S. J. in seinem Beitrag „Die Vollendung des Alls in Christus“ (85—94) an Hand des Neuen Testaments die Stellung des Gottmenschen zum All. Hier ist Christus ebenfalls die Instrumental-Wirkursache, aber zugleich eine der Verherrlichung des Vaters untergeordnete Zweckursache der Vollendung des Alls (93).

Wenn die vorhergehenden Referate auch schon vor allem biblisch-theologisch ausgerichtet waren, haben sich die Verfasser doch nicht auf die biblisch-theologische Betrachtungsweise beschränkt. Das ist aber bei den folgenden Beiträgen der Fall. S. Lyonnet S. J., Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, greift die Frage nach dem soteriologischen Wert der Auferstehung Christi nach Paulus wieder auf (95—118), die in jüngster Zeit u. a. von F. Prat, A. Vitti, S. Stanley, Castro Salvador und Fr. Xav. Durrwell behandelt worden ist. Er zeigt vor allem an Hand von Röm 4, 25, daß die Auferstehung Christi nicht nur als *causa exemplaris*, sondern auch als *causa efficiens instrumentalis* der Erlösung anzusprechen ist, und zwar nicht nur der subjektiven, wie manche Theologen (Ambrosiaster, Cajetan, Toletus u. a.) gemeint haben, sondern auch der objektiven. Diese Ansicht findet er auch bei Thomas vertreten (De veritate q. 27 a. 3 ad 7 und besonders S. th. 3 q. 56 a. 1 u. 2, vor allem a. 2 ad 4).

Teodorico da Castel S. Pietro O. F. M. Cap. (119—134) befaßt sich mit der Frage vom himmlischen Priestertum Christi im Hebräerbrief und kommt zu dem Ergebnis: Wer als konstitutives Element des Opfers nur das Hinschlachten der Opfergabe (*immolatio*) ansieht, könnte die Idee des Opfers unvereinbar finden mit dem verherrlichten und leidlosen Zustand Christi im Himmel. Wenn man aber das konstitutive Element des Opfers in der Aufopferung (*oblatio*) der zu opfern- den oder geopferten Gabe sieht, besteht keine Schwierigkeit für die Annahme eines himmlischen Opfers.

Msr. Salvatore Garofalo, Professor an der Propaganda und am Lateran, nimmt in seinem Referat über die Zwischenschatologie bei Paulus Stellung zu der neuestens von O. Cullmann (*Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1956, Delachaux et Niestlé) vertretenen Ansicht, daß die Seele des Menschen nach der Auffassung der ersten Christen nicht im Sinne der griechischen Philosophie in sich, ihrer Natur nach, unsterblich ist, sondern nur durch die Auferstehung Christi, des Erstgeborenen unter den Toten, und durch den Glauben an ihn. Christus hat den Tod dadurch überwunden, daß er vollständig, der Seele und dem Leibe nach, gestorben ist und durch die Auferstehung das volle Leben der Seele und des Leibes durch eine neue Dazwischenkunft des Schöpfergottes wiedererlangt hat. Nach der geschichtlichen Tatsache des Todes und der Auferstehung Christi ist diese Lebenskraft am Werke

in der Zeit in allen Gliedern der Kirche. Sie bemächtigt sich des „inneren Menschen“ und „erneuert ihn von Tag zu Tag“ (2 Kor 4, 16), erstreckt sich aber auch auf den Leib, jedoch so, daß die Umgestaltung des fleischlichen Leibes in den geistigen (entsprechend der Umgestaltung des inneren Menschen auf Erden) für das Ende der Zeit vorbehalten bleibt, wenn die ganze Schöpfung mit der Ankunft des neuen Himmels und der neuen Erde (2 Petr 3, 13) vom Heiligen Geiste neu geschaffen werden wird. Nach dem christlichen Glauben hat sich das Wunder der Neuschöpfung in der Gegenwart nur in dem „vollständigen und wirklichen“ Tode Christi und in der Wiederannahme seines Lebens, mit der die „Zeit der Auferstehung“ anhebt, ereignet. In der Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung sind die verstorbenen Gläubigen in derselben Lage wie die Lebenden, sie warten, „schlafen“, aber sie sind bei Christus (Phil 1, 23). Die Auferstehung Christi wirkt sich gerade auch in diesem Zwischenzustand aus. Dieses Leben bei Christus entspricht in keiner Weise der Natur der Seele, sondern ist die Folge eines göttlichen Eingreifens, das von außen mittels des Todes und der Auferstehung Christi wirksam ist. Die Toten sind in unserer Zeit, aber sie schlafen. Daher haben sie ein anderes Zeitbewußtsein, dessen Rhythmus für sie verschieden ist, und daher kann dieser Zwischenzustand für sie abgekürzt sein (136 ff.).

Dagegen zeigt nun Garafalo, daß weder Phil 1, 21—23 noch 2 Kor 5, 1—10 im Sinne Cullmanns zu deuten sind. Nicht die Seele schläft in diesem Zwischenzustand, sondern das „Schlafen“ ist vom Menschen mit Rücksicht auf den Tod des Leibes gesagt. Daß die Seelen auch in diesem Zustande das volle Bewußtsein haben, ergibt sich für ihn sowohl aus der jüdischen Auffassung der Unsterblichkeit (in Sap, 2 Makk u. a.) als religiöse und moralische Forderung einer göttlichen Sanktion für das Verhalten des Menschen gleich nach dem Tode, wie auch aus Stellen des Neuen Testaments (Lk 16, 19—31; 12, 16—31; 23, 43; Apg 7, 55—59) (147 f.). Mit Recht stellt der Verf. die Frage, was denn mit den Bösen geschehe beim Tode. Nach der Theorie Cullmanns müsse man schließen, daß sie wirklich und vollständig, also auch der Seele nach, sterben, wenn das Überleben der Gläubigen die Folge eines Schöpfungsaktes des Heiligen Geistes ist (151). Diese Frage wolle Cullmann noch behandeln. Und wo ist dann noch ein Platz für das Fegfeuer? Gewiß unterscheidet sich der christliche Unsterblichkeitsglaube von dem platonischen Unsterblichkeitsbegriff, nach dem die Seele von Natur unsterblich ist, der aber weder von einem übernatürlichen Gnadenleben noch von einer Auferstehung des Fleisches auf Grund der Erlösung durch Christus etwas weiß. Doch schließt auch das Christentum die natürliche Unsterblichkeit der Seele nicht aus. Mit Recht sagt Garafalo, die Frage könne nicht heißen: „Unsterblichkeit der Seele *oder* Auferstehung der *Toten*“, sondern sie müsse heißen: „Unsterblichkeit der Seele *und* Auferstehung des *Fleisches*“ (152). Hat Cullmann wirklich die natürliche Unsterblichkeit der Seele leugnen wollen? Dann versteht man schwerlich das Urteil P. Bennoits O. P. (RevBibl 65 [1958] 145, vom Verf. zitiert 136, Anm. 4), daß Cullmann in seinem Buche nur die ganz reine Lehre des Neuen Testaments biete.

S. Tromp S. J. bringt für das Verständnis von Kol 2, 19 und Eph 4, 16 treffende Stellen aus der Tradition, vor allem aus Galenus, aber anschließend auch aus der christlichen Überlieferung, um zu zeigen, inwiefern nach damaliger Auffassung das Haupt auf das Empfinden und die Bewegung des Leibes seinen Einfluß ausübt (153—166).

Der nächste Abschnitt bringt Referate aus dem Gebiet der Fundamentaltheologie. E. Dhanis S. J. behandelt das Begräbnis Jesu und den Besuch am Grabe nach Mk 15, 40—16, 8 unter literarkritischen Gesichtspunkten (167—210). Er setzt voraus, daß unseren Evangelien eine mündliche Katechese vorausgeht und stellt dann die literarischen Zusammenhänge fest: zwischen dem Bericht über das Begräbnis und dem Bericht über den Tod Jesu, zwischen den Perikopen vom Begräbnis und vom Besuch am Grabe, zwischen dem Bericht über den Besuch am Grabe und dem Heilandswort Mk 14, 27 f. Er findet einen doppelten Zusammenhang des Begräbnisberichtes. Wenn sich auch nicht nachweisen lasse, daß alle diese Zusammenhänge schon vor der Abfassung des Mk vorhanden gewesen seien, böten doch

mehrere von ihnen Anzeichen für ein solches Alter. Das werde vor allem bestätigt durch den Auferstehungsbericht 1 Kor 15, 3—5.

K. Prümm S. J. gibt einen guten Überblick über die von ihm in seinem Schrifttum schon mehrmals behandelte Frage von den sogenannten gestorbenen und auferstandenen Göttern im Hellenismus (211—239). — V. Marozzi S. J. bringt eine Reihe ärztlich-psychologischer Beobachtungen über die Tatsachen beim Tode und der Auferstehung Christi (240—262).

Eine letzte Reihe von Referaten befaßt sich mit der Auferstehung Christi in der Liturgie und der Aszetik: H. Schmidt S. J. schildert die Stellung der Osterfeier in der römischen Liturgie (263—280) und A. Raes S. J. die Auferstehung Christi in der byzantinischen Liturgie (281—293). L. M. Medizábal S. J. zeigt endlich, wie das geistliche Leben eine fortschreitende Teilnahme an der Auferstehung Christi sein soll (294—324).

Es ist nicht möglich, in einem kurzen Überblick die ganze Fülle der Gedanken wiederzugeben, die der vorliegende Tagungsbericht enthält. Das Gesagte mag genügen, um zu zeigen, daß diese theologische Woche mit ihrem geschlossenen, unter den verschiedensten Rücksichten behandelten Thema zweifellos viele wertvolle Anregungen gegeben hat, die nun durch die Veröffentlichung der Referate in dankenswerter Weise allen zugänglich gemacht worden sind.

B. Brinkmann S. J.

Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments*. gr. 8° (VIII u. 352 S.) Tübingen 1957 (2. durchgesehene Auflage 1958), Mohr. DM 21.—.

Verf. geht, wie heute mehrfach in der protestantischen und katholischen Bibeltheologie geübt, sein Thema von den „christologischen Titeln“ oder „Würdenamen“ her an. Der Gefahr, dadurch ein christologisches Mosaik oder bloßes Nachschlagewerk zu schaffen, sucht C. durch Anbringung verschiedener Warnungsschilder zu entgehen: die Titel seien in ihrem Gehalt allzusehr miteinander verklammert, als daß sie nach Art eines lexikalischen Stichwortes ausgebeutet werden dürften; in den recht verstandenen Würtiteln gebe sich die ntl. Christologie als „Heilsgeschehen“, als zusammenhängende dynamische Geschichte. C. sucht dies in der Anordnung seiner Christusbezeichnungen zum Ausdruck zu bringen. Das „chronologische Prinzip aller ntl. Christologie“, wie es Hebr 13, 8 (Christus derselbe gestern, heute und bis in die Äonen) (9) ausspreche, gibt das zeitliche Dispositionsschema ab. Denn die behandelten Titel beziehen sich 1. auf das irdische Werk Jesu (Prophet; der leidende Gottesknecht; der Hohepriester) (11—107); 2. auf das zukünftige Werk Jesu (Messias, Menschensohn) (109—198); 3. auf das gegenwärtige Werk des Erhöhten (Kyrios; Heiland) (199—252); 4. auf die Präexistenz Jesu (Logos; Gottessohn; „Gott“) (253—323). Innerhalb dieser thematisch-sachlichen Ordnung soll dann die den einzelnen ntl. Autoren je eigene Christusauffassung zur Sprache kommen.

Nach den vorausgegangenen und noch anhaltenden Auseinandersetzungen um die biblische Hermeneutik und Theologie gibt es wohl auf diesem Gebiet zur Zeit kein schwereres Unternehmen als das, welches C. angegriffen hat. Methodische Entscheidungen von größter Tragweite müssen gefällt werden. In vielem ist die von C. eingeschlagene via media gangbar: so etwa in der positiven Wertung des messianischen Selbstbewußtseins (hierin anders als G. Bornkamm, eins mit V. Taylor); in der Stellungnahme gegenüber der extremen Kerygma-Theologie, die nur den Christus des reinen Glaubens kennt; in der Kritik an der Überschätzung des Einflusses des Hellenismus (vgl. dazu Schol 33 [1958] 321—355 528—558); in der Anerkennung einer objektiven, alle menschlichen Voraussetzungen übersteigenden Offenbarung in Christus (wozu eben auch das „Selbstbewußtsein“ Jesu gehört). Sosehr ein katholischer Theologe und Exeget diese Stellungnahme bejahen und darum mit großem Nutzen nach dem Werk greifen wird, so mag die Begründung des bezogenen Standpunktes gegenüber den schwebenden Problemen kaum genügen. Man wird im einzelnen über C. hinausgreifen müssen.

Der katholische Theologe wird seinerseits vor allem zwei Fragezeichen anbringen: 1. Sosehr C. im Recht ist, die Eigenart der ntl. Christologie im Dynamischen