

genstück zur biblischen Eschatologie und Apokalyptik sind die „Altägyptischen Vorstellungen vom Welt-Ende“, die S. Schott zusammenstellt (319—330), von Interesse. Hier ist das Weltganze ein mythisches Ordnungsgefüge, in das auch der höchste Gott Re einbezogen ist. Charakteristisch ist, wie sehr schon durch eine partikuläre Störung der normalen Ordnung das Ganze als gefährdet betrachtet wird, etwa durch Opferausfall, durch Krankheit, Schlangenbiß, Mißlingen einer Entbindung usw. Darum wird in Zaubertexten das Übel beschworen, damit Re nicht stirbt, die Schlange Apophis nicht Macht über das Sonnenschiff gewinnt, der Himmel nicht auf die Erde stürzt, die Erde nicht verbrennt usw. Kein Gedanke an ein Gottesgericht über die Welt oder auch nur an eine souveräne Verfügung des Gottes Re über den Bestand der Welt. Er ist vielmehr selbst in ihren Untergang einbezogen — anders allerdings beim Schöpfergott Atum, der sagen kann: „... es wird alles zugrunde gehen, was ich geschaffen habe ... Ich werde übrigbleiben mit Osiris“, wobei es sich allerdings um eine Zurückverwandlung in den chaotischen Urzustand vor Erschaffung der Ordnungswelt handelt. J. Haspecker S. J.

Héring, J., *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de Papôtre Paul*. Nouv. édit., revue et augmentée (Bibliothèque Théologique). gr. 8° (292 S.) Neuchâtel (1959), Delachaux et Niestlé 12.50 Fr.

Aus dem *Inhalt* seien einige wesentliche Gedanken hervorgehoben: Das Judentum sah das Böse optimistisch, fatalistisch oder dualistisch (11—17). Jesus erklärte seine Heilungen als Offenbarungen des Heiligen Geistes und Beweis seiner Sendung. Er schaute trotz aller Übel den Vater in der Welt sorgend für Jünger und Raben (18—33). Das so vielfältig beurteilte „Reich Gottes“ in Jesu Predigt ist wesentlich eschatologisch; auch die Parabeln lehren keine allmähliche Überwindung der Schwäche des Fleisches, der Leiden und des Todes, sondern kleinen Anfang und künftige Größe. Aber keimhaft ist das Reich schon in den Herzen der Glaubenden als Vergebung und Zugehörigkeit zum Vater. Nicht Naherwartung ist recht, aber Hoffnung für einen unbekanntem Zeitpunkt auf das Kommen eines Reiches, das die Werte der Schöpfung und selbst der Geschichte bewahrt durch Wirkung göttlicher Kräfte (34—50). Im AT bei Amos, Ez. 34 u. a. ist Jahwe selbst Richter und Hirt; die Hoffnungen auf einen Messias König verbinden sich vor allem mit 2 Sam. 7; Jer. 23; Ps. 2; 72 bis zu Test12Patr; Davids Reich ist ewig. Seit 4 Esdr. kommt das 1000jährige Zwischenreich auf. Auch Elias, Moses, ein Hoherpriester werden erwartet. Den Gottesknecht deutete man auf das Volk, in der Apokalyptik ist er unbekannt. Ein himmlischer und ein leidender Messias König sind für das Judentum des NT unvorstellbar. Fremdartig ist der Anthropos in Dan. 7 und 1 Hen. 37—71 (nicht christlich interpoliert): präexistent, ewig, Offenbarer, Richter, auf Wolken, Totenerwecker, nicht Jude; 4 Esdr. 13 stellt ihn neben den Löwen (51—87). „Menschensohn“ gebraucht Jesus 69mal (ohne Parall. 38mal) in den Synoptikern. Nach den eschatologischen Texten, vor allem Mark 14, 62; 8, 38 u. a. wird der Menschensohn kommen und richten nach der Haltung der Menschen gegenüber dem irdischen Jesus, dessen Identität mit dem Menschensohn durchscheint (vgl. 1 Hen. 71, 14). Von diesen Texten führt keine Brücke zu den Leidensweissagungen, deren Kern jedenfalls echt ist; hier ist Bar-nasha vielleicht = dieser = ich oder quidam, nicht der Daniels. Anders noch Mark. 2, 10 28; 3, 28 = Mensch im allgemeinen; Matth. 11, 18; 16, 13: = ich (88—110). „Messias“ = König Israels zu sein lehnt Jesus ab: „Du sagst es, aber (πλῆν) ich sage ...“ (Matth. 26, 64); Messiasanspruch wäre nicht Lästerung, wohl „zur Rechten Gottes“; dazu war das Buch Daniel von den Sadduzäern nicht anerkannt. Auch vor Pilatus spricht er: „Du sagst es.“ Ebenso ist Mark. 8, 27 ursprünglich Ablehnung des damals rein politisch verstandenen Messias König tums, so wie Matth. 4, 8 ff.; darum Schweigegebot und Zurückweisung der satanischen Versuchung, nicht zu leiden (111—127). Aber die christliche Missionsapologetik suchte gegenüber den Juden Jesus als den Gesalbten zu beweisen und hat dabei das AT spiritualisiert und allegorisiert und Jesu Gestalt messianisiert, zunächst den Erhöhten, dann schon bei Taufe, Verklärung, Einzug und, da dies nicht genügte, durch das „Messiasgeheimnis“ bei Markus. Aber die Schweigegebote an die Dämonen sind nur Teil des Exorzismus, das Verbot an einige Kranke soll den Andrang verhüten (128—143).

II. Teil: *Paulus*. Hebr. mit der übersinnlichen, ewigen Welt steht Philon nah, aber durch Menschwerdung und Leiden mehr den Evv. 1 Kor. 15 und Röm. 5 stellt Paulus dem irdischen Adam den himmlischen gegenüber, auch Phil. 2 (nach Lohmeyer ein Psalm, aus dem Aramäischen wohl schon in Antiochia übersetzt): μορφή = εἰκὼν = d^müth; anders als der gefallene Adam hält der himmlische die Gottgleichheit nicht für „une proie à ravir“ (er hatte sie nicht, da das Bild dem Original nicht gleich ist, 162 Anm. 1), sondern er hat sich erniedrigt und dafür von Gott eine höhere Würde erhalten: Kyrios = König des Alls. Εἰκὼν bedeutet ähnlich wie shekinah und kabod: mit der Kraft des Urbildes begabt, macht Christus uns Gottes Eigenschaften, Kräfte, Harmonie sichtbar (147—170). Das *Messiasreich* beginnt, wie nach Apg. 2, 32 f.; 5, 31, so auch bei Paulus nach der Auferstehung Jesu (Röm. 1, 4; 1 Kor. 15, 24—28). Doch ist der Messiasbegriff inzwischen spiritualisiert nach der Tradition und nach der Erfahrung der Kirche in Kult und Mystik. „Gottessohn“ ist messianisch, sagt aber auch Präexistenz; „gekreuzigter Messias“ ist paradox. Der 2. Adam wird geboren: 1) vorweltlich (Kol. 1, 15), 2) aus einer Frau, 3) durch die Auferstehung (171—183). Paulus unterscheidet Integrität (das Verhältnis zum erdhaften Adam ist schwer zu bestimmen), gefallene Welt, Messiasreich = Kirche, „Leuchtmal in diesem dunklen Äon“; es ist eine unerhörte Neuerung, daß der Christ schon ein „Engel“ geistiger Güter hat; das Gottesreich kommt aber erst durch die *Auferstehung*, wo der Mensch, der Ausprägung eines besonderen Gottesgedankens ist, und die Natur befreit werden sollen von der φθορά, Vergänglichkeit, durch eine Neuschöpfung, ähnlich dem auferstandenen Jesus, in einem vollkommenen Sieg über den Tod (184—218). Nur das „Schema dieser Welt“ vergeht. Vielleicht trägt der neue Adam schon ein Bild des glorreichen Leibes in sich, jedenfalls ist das neue Sein der Christen gebunden an Tod und Auferstehung Jesu, der einen wirklichen Einfluß auf diese Welt ausübt, besonders durch *Sakramente* und *Pneuma*: der Leib Christi (nicht nur Metapher, sondern metaphysisch) rekonstituiert sich bei Austeilung von Brot und Becher, der neue Mensch, Glied dieses Leibes, wird genährt (1 Kor. 11, 24 f.; 10, 17). Die Taufe assimiliert uns an Tod und Auferstehung des Erlösers, nicht magisch oder nur moralisch oder mental, sondern mystisch, existentiell, und verbindet uns durch das einkehrende Pneuma mit dem glorreichen Leib des Zweiten Adam, hilft auch die revoltierende Sarx zu bekämpfen (219—245).

Zusatz I: Kunst, Spiel, vor allem Kult der Kirche suchen den Mundus integer zu antizipieren. II. Neunfacher Sinn von Sarx. III. Zur Auferstehung der Verlorenen nach Goguel (246—253). — Ergänzungen zur 2. Aufl. A. Menschensohn im 4. Ev. nach *Th. Preiss* (Montpellier 1951). B. Einen leidenden Gottesknecht im Ev. kann man Cullmann und Dodd zugeben, aber es fehlt Is. 53 die Auferstehung, wesentlich in den Leidensweissagungen; so bleibt die Frage offen. C. In den Qumran-Rollen findet sich nirgends eine Wiederherstellung des Reiches Israel durch einen Davididen, nur ein „Prophet“ und „die Gesalbten“ = Priester und Volk (nach Brownlee); das Gericht hält Gott selbst. D. Lohmeyer, *Gottesknecht* 1945; Bultmann, *TheolNT* 1948; Stauffer, *NovTest* 1956, 81 ff.; Cullmann, *Christologie* 1958 stimmen in der Ablehnung der Messiaswürde durch Jesus im wesentlichen mit dem Verf. überein. — Systematische Bibliographie 267—286, mit Ergänzung zur 2. Aufl. 287—290. — Da die 1. Aufl., kurz vor dem Krieg 1939 erschienen, im Ausland kaum bekannt wurde, wurde sie mit Zusätzen neu gedruckt.

Vier Dinge hat der Verf. besonders herausgearbeitet: 1) Den Zusammenhang zwischen Sünde und φθορά und entsprechend zwischen Restitution und *Auferstehung* und die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Christen; diese ist also nicht entbehrlich, wie manche meinen, sondern entspricht der neuentdeckten Ganzheit des Menschen. 2) Vor allem: wie das Bemühen der Urkirche, Jesus als den vorhergesagten „Messias“ zu erweisen, Tradition und Redaktion schon des Mk und besonders des Mt beeinflusst hat. Zwar gab es für sie gar keinen andern Weg, sich mit den Juden auseinanderzusetzen, aber historisch und theologisch ist es klarer, mit H. „Messias“ zunächst als politischen König Israels zu nehmen — und das zu sein hat Jesus abgelehnt. Später hat dann die Urkirche Jesus als Gottgesandten (so deutlich das Joh.-Ev.) und mit Heiligem Geist „Gesalbten“ verkündet (Apg. 10, 38) und die Messiasidee umgebildet nach der Wirklichkeit Jesu und dem, was sie im AT vor-

fand. Aber den ursprünglichen Laut und Sinn der Worte Jesu wird man eher erfassen, wenn man diese Umbildung subtrahiert (in Rechnung stellt). Der Zusammenhang zwischen AT und NT wird schon länger neu untersucht von J. Coppens u. a. (vgl. z. B. Schol 30 [1955] 615). Etwas anderes scheint es mir mit dem Gebrauch von Kyrios zu sein, das wohl nicht als hellenistischer Königstitel oder von einer semitischen Gottheit übernommen wurde, sondern zunächst das religiöse Verhältnis der Christen, besonders Pauli, zu Jesus veranschaulicht und sodann nach der LXX die dem Bundesgott und Weltenherrn Jahwe zukommende Verehrung überträgt auf seinen Sohn. 3) Der Verf. hebt gut hervor die Bedeutung *Adams* und der Einheit der Menschheit (die uns Heutigen stärker bewußt wird) auch für den „Leib Christi“ und Christi Bedeutung als Bild Gottes; zu dessen Wesensbestimmung (168, Anm. 2) müßten aber wohl neben der Bibel auch die Entscheidungen der Kirche herangezogen werden; sie wird ja von Gott durch seinen Geist nicht nur im Leben, sondern vor allem in der Wahrheitserkenntnis geleitet und hat nach den „Logomachien“ die biblischen Aussagen in Nikaia und Chalkedon präzisiert. 4) Die *Keimhaftigkeit* des Reiches hienieden in der Kirche (45 Anm. 1) ist gut gezeigt gegenüber den Extremen (ähnlich jetzt die umfassende Studie von R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg i. Br. 1959, 78 Nr. 7). — Auf anderes Wertvolle und auch Umstrittene kann aus Raummangel leider nicht eingegangen werden, z. B. Jesu Antwort auf Petri Messiaserklärung (122 ff.) wird von A. Vögtle noch differenziert (BiblZ 1 [1957] 252—272; 2 [1958] 85—103, bes. 96). Das Buch weist also den Exegeten auf wichtige Aufgaben hin und ist durch seine weitgreifende, selbständige Gedankenführung sehr anregend für den Dogmatiker, vor allem aber für den Fundamentaltheologen.

W. Koester S. J.

Pozo, C., S. J., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca* (Bibliotheca Theologica Hispana, serie 1, 1), gr. 8^o (XVIII u. 270 S.), Madrid 1959, Consejo superior de investigaciones científicas.

Das vorliegende Werk über die Theorie des Dogmenfortschrittes bei den Theologen der Schule von Salamanca verdient eine ausführliche Würdigung, nicht nur weil es sonst, da in spanischer Sprache abgefaßt, möglicherweise den ihm für die Gesamttheologie zukommenden Einfluß entbehren würde, sondern auch und vor allem wegen seines äußerst gediegenen Inhaltes. Die bisherigen Untersuchungen des Themas sind dadurch überholt, selbst die von A. Lang; sie wurden aber ausgiebig (und mit Zeichen höchster Anerkennung) verwertet (die Korrekturen an Lang finden meistens darin eine Erklärung, daß P. ein viel reicheres handschriftliches Material zur Verfügung hat).

Ein einleitendes Kapitel (15—49) erläutert den Stand der Frage in der Scholastik vor Vitoria, wobei namentlich Cajetan zu Wort kommt. Darauf folgen die Theologen der Schule von Salamanca: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé Carranza, Melchior Cano, Diego de Chaves, Ambrosio de Salazar, Juan de la Peña, Pedro de Sotomajor, Mancio de Corpore Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Juan Gallo, Juan Vicente, Pedro de Ledesma, Baltasar Navarrete, Juan González de Albeda und Juan de Santo Tomás. Alle sind mit ihren Äußerungen zu den verschiedenen Seiten des Problems (Definierbarkeit der *conclusio theologica*, Reichweite des göttlichen Glaubens, Stellung zu den *facta dogmatica* u. a. m.) vertreten, und jedesmal werden die einschlägigen Texte nach den gedruckten und ungedruckten Quellen in vortrefflicher Übersichtlichkeit geboten. Dazu tritt noch hinzu, daß besondere Aufmerksamkeit einer etwaigen Entwicklung innerhalb des literarischen Schaffens der einzelnen Theologen und der Abhängigkeit voneinander geschenkt ist, was die exakten chronologischen Angaben ermöglichen. Das Schlußkapitel (253—263) gibt die „*Conclusión*“, die Zusammenfassung der Ergebnisse, die aber schon jeweils nach den vorhergehenden Abschnitten gesondert für sich mit didaktischem Geschick gebracht worden sind. Niemals unterliegt der Verf. der gefährlichen Versuchung, Begriffe und Worte nach einer erst später geltenden Sinngebung zu interpretieren oder in den Texten eine Antwort auf Fragen zu finden, die damals noch gar nicht zur Erörterung standen. Lobend sei schließlich noch die gerechte und besonnene Kritik erwähnt, die er allenthalben an der (wie wir jetzt wohl sagen