

P. Masset, La dialectique de la connaissance chez Jacques Paliard (o. O.: P. U. F. o. J.) (= Publ. de la fac. des lettres de l'univ. de Montpellier 13). J. F. Anderson, Teilhard's christianized cosmology, in: Heythrop journal 13 (1962) 63–67. – D. Julia, Dictionnaire de la philosophie (Paris 1964) (= Les dictionnaires de l'homme du XX^e siècle 3) 34. – P. Toinet, Existence chrétienne et philosophie (Paris 1965) 359 ff., 379 ff. – A. Lang, Fundamentaltheologie I (München 1967) 102 f. (und i. d. früheren Auflagen). – A. Kolping, Fundamentaltheologie I (Münster 1968) 60–70. – G. A. M. McCool, Duméry and the dynamism of the spirit, in: TS 30 (1969) 178–206. – M. Barthélemy-Madaule, Bergson und Teilhard de Chardin (Olten/Freiburg i. Br. 1970) 523–532 (und im franz. Original). – A. Glässer, Konvergenz. Die Struktur der Weltsomme Pierre Teilhard de Chardins (Kevelaer 1970) (= ESt NF 4) 116–124, 261–271, 321–323. – B. M. G. Reardon, Roman catholic modernism (London 1970) 52–56. – A. Haas, Teilhard de Chardin-Lexikon I (Freiburg i. Br. 1971) (= HerBü 407) 129 f. – J. A. de Kok, Het modernisme. Leer van de „grote komst“, in: Bijdragen 32 (1971) 118–139, 234–256. – M. Müller/A. Halder (Hg.), Kleines philosophisches Wörterbuch (Freiburg i. Br. 1971) (= HerBü 398) 48 (vorher als: Herders kl. philos. Wörterbuch, 1958). – R. F. de Brabander, Religion and human autonomy. Henry Duméry's philosophy of christianity (The Hague 1972) 33–51. – R. Garcia de Haro, Historia teologica del modernismo (Pamplona 1972) 300–315. – H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/2 (Freiburg i. Br. 1973) (Reg.). – P. Kemp, Théorie de l'engagement I. Pathétique de l'engagement (Paris 1973) 21–23. – J. C. Scannone, Trascendencia, praxis libertadora y lenguaje, in: Nuevo mundo 3 (enero-junio 1973) 221–245, bes. 230–232. – O. Abate, L'Action, in: Kindlers Literatur Lexikon im dtv (München 1974) III, 749 f. (und in den vorangehenden Ausgaben). – E. Biser, Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie (Freiburg i. Br. 1975). – U. Hommes, Das Sprechen von Gott. Zum ontologischen Argument in Blondels Philosophie der Action, in: AAns IV/1 (1975) 309–316. – E. TeSelle, Christ in context. Divine purpose and human possibility (Philadelphia: Fortress Press 1975) (konnte von mir nicht eingesehen werden). – Die Beiträge der S. 34 genannten Tagung in Gallarate sind inzwischen auch erschienen: Attualità del pensiero die Maurice Blondel (Milano: Comunità di ricerca/Massimo 1976).

Daß dieses Muster- und Meisterwerk moderner Bibliographie in alle einschlägigen philosophischen, theologischen und historischen Fachbibliotheken gehört, erübrigt sich fast zu sagen. Vielleicht trägt es endlich dazu bei, daß die längst fällige breitere Wirkung der Blondelschen Philosophie in Deutschland in nicht mehr ganz so großer Ferne einsetzt.

A. Raffelt

Barth, Markus, u. a., *Paulus – Apostat oder Apostel?* Jüdische und christliche Antworten. 8^o (176 S.) Regensburg 1977, Pustet.

Der vorliegende Band vereinigt fünf in Länge wie Zielsetzung recht divergierende Vorträge jüdischer und christlicher Theologen beider Konfessionen, die zu einer Tagung der katholischen Akademie in Bayern am 31. 1./1. 2. 1976 in München zusammengekommen waren. Dabei ging es weniger, wie in Titel und Vorwort angegeben, um die Person des Paulus (und schon gar nicht um die im Titel aufgeworfene Frage), als vielmehr um das Verhältnis von Christentum und Judentum, wie es Paulus vor allem in seinem Gesetzesbegriff bestimmte. Die diesen Begriff auszeichnende Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität mit dem jüdischen Gesetzesbegriff wurde von den einzelnen Autoren in sehr unterschiedlicher Weise durchgetragen bzw. aufgehoben. – So kommt etwa Franz Mußner (31–44) in seiner Analyse von Röm 10, 4 („Christus [ist] des Gesetzes τέλος zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt“) zu dem Schluß: „Wer den Term τέλος in Röm 10, 4 mit ‚Erfüllung‘, ‚Zusammenfassung‘, ‚Aufgipfelung‘ oder dergleichen übersetzt, hat die paulinische Theologie total mißverstanden“ (37). Dem pflichtet auf jüdischer Seite J. J. Zwi Werblowsky (135–146) von seiner Sicht her bei, wenn er das „Ende“ zwar als „Erfüllung“ versteht, „Erfüllung“ jedoch mit „Abschaffung“ gleichsetzt: „Ende und Abschaffung sind eins, und keine noch so tiefsinnige Wortklauberei hilft über diese Binsenwahrheit hinweg“ (142). Darüber hinweg helfen, daß Paulus sich im 1. Thessalonicherbrief „antiseimische Entgleisungen“ erlaubte, können auch nicht „alle – mehr oder weniger gewundenen – exegetischen Purzelbäume zu Röm 9–11“ (139), wie sie Markus Barth

in seinem umfangmäßig mehr als die Hälfte des Buches ausmachenden Beitrag schlägt (45–134). In seiner Exegese von Röm 9–11 lesen wir nun: „Der Hauptsatz lautet: ‚Christus ist die Erfüllung (oder: das Ziel, oder: die Summe; schwerlich: das Ende) des Gesetzes zur Rechtfertigung für *jeden*, der glaubt‘ (10, 4)“ (88). Daß B. es, wie gewunden auch immer, ablehnt, von einem „Ende“ des Gesetzes (und also von Diskontinuität) zu sprechen, hat seinen Grund darin, daß dadurch, wie er meint, dem Volk der Juden seine Existenzgrundlage entzogen und es also wirklich „abgeschafft“ würde: „Wäre Jesus Christus das Ende des Gesetzes, so wäre er in Person das Todesurteil über das Volk, das sich an Gottes Gesetz gebunden weiß; er wäre der erste und exemplarische Antijudaist“ (133). Dies jedoch darf – trotz des Todesurteils über den „aus Israel stammende(n) und Israel repräsentierende(n) Christus“ (90) – nicht sein, weil umgekehrt die Kirche dem Gottesvolk Israel seine Existenz verdankt: „Mit dem Untergang des Gottesvolkes müßte die Kirche fallen; mit seiner Rettung und zu seiner Rettung aber darf sie leben“ (134; vgl. 72; 112 f.). Wie aber, wenn Rettung nur durch Untergang, Auferstehung nur durch Kreuz und Tod möglich ist? Eine solche Möglichkeit kommt B. freilich nicht in den Sinn, bedeutet doch die Auferstehung (an die Jungfrauengeburt wagen wir hier schon gar nicht erst zu erinnern) für ihn noch keine Diskontinuität, noch kein Bruch mit dem Judentum, bleibt doch Jesus ein Jude „auch als Auferstandener“ (102), so daß B. vermutlich auch nichts dabei fände, in den Chor derer einzustimmen, die da sagen: „Christen beten einen Juden an“ (vgl. P. Lapide, *Ist das nicht Josephs Sohn?* [1976] 167). Weil so für B. der Auferstandene kein absoluter Neuanfang ist, kann es auch nicht die Kirche sein; und weil die Christgläubigen ihren Ursprung keineswegs in der Kreuzestaupe, sondern im Glauben Israels haben, darum darf sich das Christentum auch nicht vom Judentum lösen. Es bleibt vielmehr stets darauf angewiesen und davon abhängig (112), weswegen der Kirche auch jeder Absolutheits- oder „Monopolanspruch“ abzusprechen und zu bestreiten ist (66, 68, 114), zumal es ja auch dem „jüngeren Bruder“ (B. weiß nichts davon, daß noch für Augustinus das Christentum „so alt wie die Welt“ war) gar nicht zusteht und gut ansteht, „dem älteren Vorschriften zu machen oder sich selbst als Vorbild für das rechte Verhältnis zum Vater zu rühmen“ (123 f.). Dennoch hat man es (leider) „gewagt, von der Überlegenheit oder Universalität der christlichen Religion nicht nur zu träumen, sondern auch zu sprechen“ (120), was von B.s Verständnis des Christentums und seines Gründers her allerdings unverständlich sein muß. Durchaus verständlich hingegen erscheint der Satz: „Die Christen haben die Juden nötig, damit sie nicht ins Heidentum zurückfallen“ (118), nur trägt sich der Rez. bei soviel Verbundenheitsbezeugungen mit der Sorge (sic!), ob nicht vielmehr umgekehrt die Christen ins Judentum zurückfallen könnten; aber dies wäre ja wohl – im Sinne B.s – auch gar nicht als „Rückfall“ zu verstehen! – Im letzten Beitrag (147–172) von *Josef Blank* endlich, „Paulus – Jude oder Völkerapostel“ betitelt, wird wiederum versichert, Paulus habe im christlichen Glauben „keinen Bruch mit dem Judentum gesehen, sondern dessen Erfüllung“ (147). Dennoch ist es für Bl. lohnenswert, sich mit den Überlegungen einiger jüdischer Kabbalisten und Chassidim zum Problem der Geltung der Tora in der messianischen Zeit auseinanderzusetzen, da hiermit „eine sehr interessante Nähe zur paulinischen These vom ‚Ende des Gesetzes‘ gegeben ist“ (170). Und in der Tat ist mit der jüdischen Kabbala bereits eine Nähe zum Christentum erreicht, die, würde auf sie mehr geachtet, dem jüdisch-christlichen Dialog weit entscheidendere Impulse vermitteln könnte als etwa die vorliegende Publikation (vgl. das schon 1958 erschienene Bändchen von E. Benz, *Die christliche Kabbala. Ein Stiefkind der Theologie*). Vor allem die Veröffentlichung Gershom Scholems, auf die Bl. hinweist, scheinen dem Rez. geeignet, wirklich eine Bresche (und nicht bloß „Porzellanbäume“) zu schlagen, die den ins Stocken geratenen Dialog ein gutes Stück weiterbrächten und belebten, so besonders Scholems 1956 geschriebener Aufsatz „Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik“, der neu bearbeitet in dem Band „Zur Kabbala und ihrer Symbolik“ (Frankfurt 1973 = stw 13) zugänglich ist.

K. W. Hälbli

Heine, Susanne, *Leibhafter Glaube: Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus*. 8° (223 S.) Wien-Freiburg-Basel 1976, Herder.

Die überarbeitete Dissertation (bei Prof. em. Gottfried Pfitzer) über das Leib/sö-