

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. Hälbig

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-

ma-Verständnis bei Paulus bietet mehr als „nur“ biblische Theologie. Sie überschreitet eine philologisch-historisch orientierte Texterhebung, indem sie im Deutungs- und Auslegungsverfahren „auf die Bedingungen der Vermittlung ihres Gegenstandes reflektiert“ (6), d. h. auf philosophische Implikationen achtet, die mehr oder (meistens) weniger ausdrücklich thematisiert die Auslegung leiten – und möglicherweise verfälschen. Angeblich einander widersprechende Vorstellungen in der Argumentationsweise bei Paulus sollen einem wissenschaftlich denkenden Leser von heute – über die historische Distanz hinweg – durch die hier geübte theoretisch-reflektierende Methode zu einem Glaubensverständnis führen, in dem sich solche Widersprüche paulinischer Aussagen klären und diese für ihn Relevanz gewinnen können (207). Das methodisch erreichte Systemganze, das dem tieferen Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus dient, wird durch ein bestimmtes philosophisches Denken vermittelt, das nicht einfach unreflektiert „an den Text herangetragen wurde, sondern in der Reflexion über die Texte aus diesen selbst gewonnen werden konnte“ (208 f.). Vom methodischen Programm her gesehen somit ein beispielhaftes Stück systematischer Theologie.

Das bahnbrechend bei R. Bultmann, seinem Schüler E. Käsemann, E. Fuchs, K. A. Bauer u. a. entwickelte Verständnis paulinischer Theologie als theologischer Anthropologie, in dem Leib (sôma) vor allem als Ganzheit des (einzelnen) Menschen (in seinem Weltbezug) gedeutet wird, ist nach Frau Dr. Heines gründlicher Untersuchung in seinen philosophischen Implikationen vielfach mehr einer „schlechten Metaphysik“ verhaftet, welche die leibhaftige Ganzheit des Menschen auf den naturhaften Teilaspekt reduziert. Die als „natürlich-gegenständlich“ angesprochene Betrachtungsart der leibhaftigen Existenz ist begrenzt, weil Leiblichkeit immer mehr ist als das gegenständlich Wahrnehmbare und so den Naturwissenschaften Zugängliche; Leibhaftigkeit ist Möglichkeit und Grenze der Welterfahrung, ja sogar der letztgültigen Sinn- und Glaubenserfahrung, sowie der Setzung von gestaltetem Neuen, der geschichtlichen Wirklichkeit des Glaubens als Setzung letztgültigen Sinnes. Leibhaftiges Existieren wird erschlossen in seiner (selbst-)bewußten Ganzheit, in der Gebundenheit an seine soziale Mitwelt (bei aller aufgedeckten Komplexität der Anpassungsproblematik), in der zeichenhaften Sichtbarkeit der Motivation im konkreten Vollzug des Handelns bzw. der Sprache, in seiner naturhaften, sozialen, konstitutionellen Begrenztheit. Diese differenzierte Sicht der Leiblichkeit erweist sich für das Verständnis der paulinischen Theologie in überzeugender Weise als äußerst fruchtbar. Sarx und Pneuma sind nicht außergeschichtliche Mächte, die den Menschen von außen bestimmen, sondern „Wertmaßstäbe“ seines Verhaltens, das sich im gemeinschaftsbezogenen Handeln zu leibhaftigen Wirklichkeiten (Geschichtsmächten) menschlichen Lebens gestaltet. Zwar steht der Christ in beiden Wirklichkeitsbereichen, doch schließen sie als Motivation des Handelns einander aus: „Der Glaube an das empirisch Vorfindliche hat ein auf das Natürliche reduziertes Leben zur Folge, der Jesus-Christus-Glaube ein Leben ‚nach dem Geist‘, das das Natürliche transzendiert (92).“ Entsteht so ein „Raum“ leibhaftig gestalteter Wirklichkeit aus einem konkreten Verhalten, in das der Mensch hineingeboren wird und mit dem er sich auseinandersetzen muß, so ist deutlich, daß es sich bei sarx und auch bei soma um geschichtliche und nicht um Naturbegriffe handelt. Der Mensch gestaltet (motiviert) Geschichte in Freiheit, in Setzung, im Vollzug seines Handelns, in konkreter Verleiblichung seines „Glaubens“. Der letztgültige Sinn (bzw. Unsinn) dieses Glaubens ist immer schon leibhaftig vermittelt durch die Erfahrung der Glaubenswirklichkeit anderer, wobei Glaube nicht mehr auf die Vergegenständlichung oder Verobjektivierung eines bloß subjektiven Für-wahr-Haltens reduziert werden kann. „Leib“ kann entweder geschichtlich gewordene Wirklichkeit eines Fehlverhaltens sein, „Welt zum Tode“ (sarx) oder zeichenhaft sichtbare Wirklichkeit des Christus-Glaubens, „Leib Christi“ der Gemeinde als „Raum der Geschichte zum Leben“. Demgemäß sind dann bei Paulus und überhaupt Sakrament und Wort (152–164), Sitte und Recht (178–190) neu zu verstehen, der Christus-Glaube als „Sinn der Geschichte“ (204).

Die Stärke dieser ungewöhnlichen Arbeit liegt wohl darin, daß sie Theologie weder bloß mit Hilfe einer philosophischen Zurüstung aufgefrischt noch die unausweichlichen philosophischen Implikate eines gläubigen Denkens übersieht oder verleugnet, und das gerade deswegen nicht, weil dieses Denken sich auf das dem Glauben Eigentliche und Ursprüngliche fragend zu besinnen sucht. Fragwürdig kann al-

lerdings die bestimmte Philosophie sein, von der sich gläubiges Denken bestimmen läßt, im vorliegenden Buch ist es die vorwiegend Leibniz, Kant und dem Deutschen Idealismus verpflichtete Theorie der kritischen Transzendenz von Erich Heintel (6, 92, 102), die hier sicher eigenständig verwandelt, doch ihren Ursprung in der cartesianisch-subjektivistischen Metaphysik der Neuzeit nicht verleugnen kann (und wohl auch gar nicht will). So ist Seele als unmitttelbares Icherleben (108) oder (wissenschaftliches) Denken fraglos als (vermittelnde) Reflexion ausgelegt; wissenschaftliches Fragen (nach dem Grunde?) wird ebenso fraglos als Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinungen (für mich?) gedeutet (7, 3, 27, 33, 74); die Auslegung von sarx als Sich-bestimmen-Lassen durch das Natürlich-Gegenständliche ist offensichtlich geleitet von der Idee dessen, was im bloßen Verstandesgebrauch im Sinne von Kant sich konstituiert; soziales (und personales) Mitsein wird als nachträgliche Folge der leiblichen Existenzweise ausgelegt (53 f.), was nahelegen würde, die Anderen nur mehr analogisierend als meinesgleichen (Ich, Bewußtsein) zu apperzipieren, nicht aber von ursprünglicheren, personal-dialogischen Erfahrungsweisen her zu verstehen. Der einzelne als soziales Gattungswesen dominiert dem entsprechend: „Als leiblich existierender wird der Mensch in eine Gemeinschaft geboren, bestimmt sie, wird von ihr geprägt, ist in seinem Handeln auf sie gerichtet, aber auch auf sie angewiesen“ (197).

Kann die Einzigartigkeit jeweiligen Daseins (meines, deines, unseres Daseins), in der wir durch andere da sind und sein dürfen, sowie daß wir nicht primär prägend oder geprägt, sondern frei gegeben und verstanden sind (und umgekehrt dies vermögen und anderen verdanken), als eine Möglichkeit unter anderen der allgemeinen Struktur der Wechselwirkung (Interaktion) von Individuum und Gattung (Gemeinschaft, Sozietät) untergeordnet werden? Solche und ähnliche Fragen erheben sich, verdanken sich aber dem mutigen Vorstoß, der sein philosophisches Vorverständnis nicht verschweigt, sondern vorbildlich redlich erhebt, am Text erprobt, modifiziert und sich so wohltuend von Auslegungsverfahren abhebt, die sich gedankenlos von vulgären Vormeinungen umtreiben lassen.

A. K. Wucherer-Huldenfeld

MacKinnon, Edward M., *Truth and Expression*. The 1968 Heckers Lectures. Gr. 8° (212 S.) New York-Paramus/Toronto 1971, Newman Press.

Bei dem Buch „*Truth and Expression*“ von Edward M. MacKinnon handelt es sich sowohl um ein philosophisches als auch theologisches Buch. Philosophisch, insofern der Autor die Wahrheitsfrage im Rahmen der Auseinandersetzung über das Was und Woher wissenschaftlicher Theorien diskutiert. Als langjähriger Freund von N. R. Hanson (dieser schrieb z. B. „*Patterns of Discovery*“, 1961) betrachtet er sein Buch ein wenig auch als Weiterentwicklung von Hansons Ansatz, vor allem unter dem Gesichtspunkt einer Synthese der historischen und der kritisch-systematischen Analyse wissenschaftlicher Systeme (75). Damit ist er auch in den Diskussionszusammenhang von Popper und Th. S. Kuhn zu stellen, auf die er sich einige Male ausdrücklich bezieht. Außerdem hat man den Eindruck, daß die Grundgedanken von J. Sneed („*The Logical Structure of Mathematical Physics*“, 1971) sich auch bei MacKinnon finden, erläutert mit einer Fülle von Beispielen aus der Wissenschaftsgeschichte, allerdings ohne den formalen Apparat Sneeds. (Eine mehr formal-technische Ausarbeitung seiner zentralen These hat MacKinnon an anderer Stelle entwickelt.) Theologisch ist das Buch, insofern es in seinem 4. Teil versucht, die wissenschaftstheoretischen Erkenntnisse mit der christlichen, speziell auch der römisch-katholischen Tradition zu konfrontieren.

Im 1. Teil gibt er zunächst einen Überblick über die verschiedensten Theoriekonzeptionen, beginnend mit Aristoteles, über Galileo, Kepler, Newton, über den Empirismus bis hin zur modernen Physik. Er weist hin auf die unterschiedlichen Begründungen bez. der möglichen Beziehung zwischen Theorie und Wirklichkeit und erläutert kurz die Korrespondenz-, Kohärenz- und Pragmatismustheorie der Wahrheit. Dieser Überblick dient aber nur dazu, den Boden für die eigentliche Diskussion der Bedeutung von „Wahr“ vorzubereiten. – Im 2. Teil des Buches geht es um die „Bedeutung von ‚Wahr‘“. Mit einem Blick auf die Geschichte der Philosophie, in der sich philosophische Systeme immer dadurch neu einführen, daß sie die Voraussetzung bestehender Systeme in Frage stellen, stellt er die Forderung auf, die