

Zweifellos ist die Sicht, in der Sch. das Verhältnis von Judenchristen und Heidenchristen zueinander und zu der jüdischen Umwelt im Urchristentum sieht, geeignet, manche Schwierigkeiten zu beheben. War die Verfolgung zur Zeit des Stephanus dadurch bedingt, daß die sieben „Diakone“ als „Evangelisten“ für den hellenistischen Teil der Gemeinde, zu dem auch Judenchristen aus der Diaspora gehörten, ein gesetzefreies Christentum verkündigten, dann ist es verständlich, daß die Apostel und die einheimischen Judenchristen (die „Hebräer“: Apg 6, 1—7), die den gesetzestreuen Teil der Gemeinde bildeten, nach Apg 8, 14 f. von der Verfolgung nicht betroffen wurden. Ob man allerdings annehmen muß, daß die gesetzefreie Richtung in der Gemeinde erst auf Paulus zurückgeht, so daß die Stephanusgeschichte erst nach der Bekehrung des Paulus anzusetzen wäre, wie der Verf. meint (27), wird nicht überzeugend bewiesen; denn wenn Paulus auch nach Gal 2, 7 f. die Verkündigung des gesetzesfreien Evangeliums als seinen Auftrag betrachtet (37), schließt das nicht aus, daß sich in der Kirche von Jerusalem bei den Hellenisten diese Richtung schon vorher fand und von den Aposteln anerkannt wurde (vgl. Apg 10). Ebenso wenig schließt das aus, daß Paulus sich auf seinen Missionsreisen immer zuerst an die Juden wandte, wie es in der Apostelgeschichte immer wieder betont wird (49). Daß er in den Synagogen nur Fühlung gesucht haben soll mit den Proselyten aus der Heidenwelt (48 ff.), läßt sich wohl kaum beweisen. Das gilt auch, wenn es stimmen sollte, was Sch. behauptet, daß Petrus normalerweise auf Missionsreisen für die Juden in der Diaspora unterwegs war (40 f.); denn nichts weist darauf hin, daß Petrus an denselben Orten predigte, die Paulus auf seinen Missionsreisen besuchte. Außerdem betont Paulus 1 Kor 9, 20 ausdrücklich, daß er den Juden wie ein Jude geworden ist, um Juden zu gewinnen; denen aber, die ohne Gesetz sind, sei er wie einer der Ihrigen geworden. Das hat aber nur dann Sinn, wenn er sich auf seinen Missionsreisen auch um die Juden gekümmert hat. Er kann trotzdem von sich mit Recht sagen, daß er im Unterschied zu Petrus zum Heidenapostel bestellt ist, insofern er vor allem die Heiden für das Christentum gewinnen sollte, während Petrus sich vor allem auf die Judenmission beschränkte.

Sch. meint, das Verhalten des Barnabas in Antiochien, der sich dem Verhalten des Petrus angeschlossen hatte, sei der eigentliche Grund gewesen, daß Paul ihn auf seinen weiteren Missionsreisen nicht mehr mitnahm (58), während nach Apg 15, 38 ff. der Grund der war, daß Barnabas auch den Markus wieder mitnehmen wollte. Ob nicht doch diese letzte Darstellung mehr der Wirklichkeit entspricht? — Gegen die Ansicht des Verf.s, die Apostelgeschichte sei nicht vor dem 2. Jahrhundert geschrieben, sprechen doch außer der einmütigen Tradition auch verschiedene innere Gründe. Nirgends wird die Zerstörung Jerusalems erwähnt, noch erfahren wir etwas über das endgültige Los des Paulus. Die Hierarchie hat noch nichts von der monarchischen Struktur wie zur Zeit des hl. Ignatius. So mögen noch manche Fragen bleiben. Das hindert nicht, daß die Arbeit manche Anregung bietet, für die wir dem Verf. dankbar sind.

B. B r i n k m a n n S. J.

Geiselmann, Josef Rupert, *Die katholische Tübinger Schule, Ihre theologische Eigenart*. gr. 8^o (624 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. geb. 38.50 DM.

Nach vielen, zum Teil umfangreichen Vorarbeiten faßt der als der beste Kenner der Tübinger Schule geltende Gelehrte die bisherigen Ergebnisse zusammen. Den letzten Anstoß zur Fertigstellung des großen Werkes gab einerseits die dem Verf. unbedingt notwendig erscheinende Kritik an der Arbeit von H. J. Brosch (*Das Übernatürliche in der Katholischen Tübinger Schule*, Essen 1962), andererseits aber auch der Umstand, daß er vor kurzem in den Besitz bisher unbekannter Originalschriften von Möhlers Vorlesungen zur Kirchengeschichte und Patrologie gelangte, zu denen noch eine große Zahl von Nachschriften der Vorlesungen in mehreren Disziplinen aus der Frühzeit der ganzen Schule hinzukam.

Die Einleitung, die sich in vorläufigen Erwägungen mit dem Urteil der neueren Theologie über die Tübinger auseinandersetzt und deren für die Grundlegung entscheidende Struktur darlegt, ist recht kurz gehalten (11—43). Die Theologie

Dreys, des eigentlichen Gründers der Schule, sei weder Rationalismus noch „spekulativ armer Positivismus“, sondern, im Sinne der Romantik und im engen Anschluß an Lessing, Traditionalismus; er gelangt „zum Begriff einer alles umfassenden Offenbarung . . ., zur Idee eines durch die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes sich hinziehenden ewigen Erziehungsplanes Gottes, der in der Geschichte der Religionen überhaupt und im Christentum in vollendeter Form kundgeworden ist“ (41).

Der zweite, ungleich größere Teil (44—610) nennt sich „systematisch“, verzichtet indes keineswegs auf die Kritik, wie man es ja auch bei G. nicht anders erwarten kann. Die Überschriften der einzelnen Kapitel lauten: Die Offenbarung als ein geschichtlicher Vorgang; Begriff und Wesen des Dogmas; Die Frage der Entwicklung; Die Lehre Möhlers von der Entwicklung und von dem dogmatischen Fortschritt; Die Entwicklungslehre Kuhns; Möhler über die natürliche und übernatürliche Erkenntnis Gottes; Die Gotteserkenntnis nach Paul Schanz; Möhlers Glaubensbegriff; Der Heilige Geist als die Quelle und Form des Übernatürlichen; Das klassizistische Motiv in Möhlers „Einheit in der Kirche“; Der Ursprung des klassizistischen Motivs in Möhlers „Einheit“; Die Überwindung des Klassizismus durch Möhler; Die Einwohnung des Heiligen Geistes im begnadeten Menschen nach dem frühen Möhler; Die Ideenwelt der Romantik als der geistesgeschichtliche Rahmen der Deutung des frühen Möhler von der sog. Einwohnung des Heiligen Geistes; Die Reich-Gottes-Theologie (Ignatz Thanner, Drey, Hirscher, Staudenmaier, Schanz); Die Philosophie und Theologie der Geschichte nach der Katholischen Tübinger Schule (Drey, Staudenmaier, Möhler, Kuhn); Das Problem der Dialektik in der Katholischen Tübinger Schule (Drey, Kuhn); Das Verhältnis von Natur und Übernatur im Dasein des Menschen (Drey, Möhler); Die Aufklärung in der Katholischen Tübinger Schule (der allgemeine Charakter der Aufklärung, die anfänglichen aufklärerischen Neigungen des jungen Möhler, die Wende Möhlers von der Aufklärung zur Romantik, auf dem Wege zu einem neuen Kirchenbewußtsein und einer neuen Kirchlichkeit, das neue Kirchenbewußtsein und die neue Kirchlichkeit, das Rätsel der Entwicklung Möhlers vom Aufklärer zum Romantiker, die übrigen Aufklärer im schwäbischen Raum). Wichtig ist vor allem der bei der Reich-Gottes-Idee geführte Nachweis, daß Drey dem Einfluß Schellings unterliegt, was sich auf die Begriffsbestimmung der Kirche als eines „historischen Organismus“ auswirkt. Ähnlich werden nach G. Drey, Staudenmaier, Möhler und Kuhn von der Philosophie des deutschen Idealismus angeregt und zugleich herausgefordert und gelangen so zu ihren Entwürfen einer Theologie der Geschichte. Abgesehen von dem durch die gewählte Gliederung notwendig gewordenen Hin und Her, erhält der Leser ein geschlossenes, immer aus den Quellen geschöpftes und belegtes Bild der Tübinger Schule mit ihren Unterströmungen und Entwicklungsphasen. Die aktuelle Bedeutung der Probleme und ihrer Lösungsversuche wird an den gegebenen Wendepunkten mit großem Nachdruck hervorgehoben.

Leider zerstört der Verf. selbst immer wieder den guten Eindruck, den seine Darlegungen hinterlassen könnten, durch die sprachlich scharfe und mitunter auch sachlich kaum zu rechtfertigende Polemik, die gegen das obengenannte Werk von Brosch gerichtet ist. Als Beispiel einer für die Wissenschaft ungehörigen Formulierung sei der folgende Satz herausgegriffen: „Das tollste Stück hat sich aber Brosch mit Bezug auf das Übernatürliche bei Drey geleistet“ (426). Meistens gehen die weiteren Ausstellungen auf nur geringfügige Kleinigkeiten, die übersehen oder einseitig gezeichnet sein sollen, was sich dann aber nicht selten aus dem bei Brosch enger gefaßten Thema unschwer erklären läßt. Eigentlich sind es allein zwei Punkte, die grundlegend sein dürften und eine eingehendere Besprechung verlangen: Gibt es bei Drey Spuren, die auf einen gewissen Rationalismus schließen lassen? und: Wird seine Theologie dem Begriff des Übernatürlichen vollkommen gerecht? In der ersten Frage spricht für Brosch, daß G. selber, wie er jetzt noch zugibt, (17), Drey früher den Vorwurf des Semirationalismus gemacht hat und daß er nunmehr dessen Haltung gegenüber den Glaubensgeheimnissen dahin erklärt: „Für Drey geht damit das Geheimnis über die Vernunft hinaus. Aber sofort grenzt er dieses Übervernünftige gegen den Begriff des Übervernünftigen der Supranaturalisten ab. Für letztere ist das Geheimnis übervernünftig im absoluten Sinne.“

Für Drey ist das Übervernünftige nur ein Vorläufiges und Relatives, das zu guter Letzt durch die Vernunft durchschaut und begriffen werden kann“ (446). Die zweite Frage erhält eine ähnliche Antwort, wiederum aus den Zugeständnissen, die G. macht: „Damit dürfte schon klargeworden sein, was Drey unter dem offenbaren Tun versteht und wie eng er es mit dem schöpferischen Tun Gottes verbindet, wie auch wohin sein Verständnis des Übernatürlichen hinaus will, dieses letztere ist nur ein Modus des geschaffenen Seins, des Schöpfungsseins“ (435). Die unausbleibliche Folge hiervon ist, daß Drey sich den Weg zu der Erkenntnis des im eigentlichen Sinne Seinshaft-Übernatürlichen verbaut hat, das entgegen der Ansicht des Verf. mehr als ein „scholastisches Fündlein“ dargestellt wird (155, 426).

Wenn man die gesamten Ausführungen mit demselben Maß messen wollte, das G. gegenüber seinen Gegnern, insbesondere gegenüber „dem jungen Germaniker“ (Brosch), anwendet, wäre das Resultat nicht gerade schmeichelhaft. Zunächst fallen die zahlreichen Druckfehler ins Auge; schon der erste Satz des Vorwortes enthält einen: Das Zitat aus der *Ars poetica* des Horaz „opus novum prematur in annum“ ist in „nonum“ zu verbessern (5). Dazu kommt, daß die neuere Literatur entweder unvollständig zitiert oder nicht genug ausgewertet wird; so fehlt z. B. das für die geschichtlichen Zusammenhänge wichtige Werk von E. Hocedez (*Histoire de la Théologie au XIX^e siècle*, Bruxelles - Paris 1948, 1952, 1947). Weiter werden viele Fragen übergangen, die das gewonnene Bild wirksam ergänzen könnten; einige seien hier kurz genannt: Welchen Einfluß hat die Französische Schule, nicht nur die des Traditionalismus, auf die Tübinger ausgeübt? Woher stammt der bei diesen allenthalben zu beobachtende antischolastische Affekt? Wie verhält sich die Reich-Gottes-Idee bei Drey, Hirscher und Staudenmaier zu der vorher von B. Galura entwickelten? Hat J. Kleutgen mit seiner schonungslos geübten Kritik, zumal an Hirscher, übertrieben, oder hat er die wesentlichen Punkte erfaßt?

Jedoch soll auch das vorliegende Werk nicht überfordert werden. G. hat trotz aller Einseitigkeiten und Mängel, die allerdings leicht zu vermeiden waren, einen Überblick geschaffen, der seinen Wert behält.

J. Beumer S. J.

Problèmes actuels de Christologie. Travaux du Symposium de l'Arbresle 1961 recueillis et présentés par H. Bouëssé et J. — J. Latour.
80 (464 S.) Bruges 1965, Desclée De Brouwer. 300 bFr.

Die vorliegende Veröffentlichung, die in der Reihe *Textes et Études Théologiques* erschien, will die Person und das Werk Christi der Welt vor die Augen stellen, die sich weitgehend ohne ihn aufbauen will. Sie bringt die Beiträge der Teilnehmer des Symposiums; darüber hinaus das Wesentliche der Diskussionen, die sich an einige der gehaltenen Vorträge anschlossen. In der Auswahl der Themen wurde das ganze irdische Leben Jesu und darüber hinaus seine Stellung in unserem Jetzt berührt. Die Referenten stützten sich bei ihrer Darlegung vor allem auf die Hl. Schrift, auf die Theologie des hl. Thomas und auch auf die eigene theologische Reflexion.

K. Rahner S. J. leitete das Symposium ein mit *Considérations générales sur la Christologie*. Dieser Beitrag ist schon in den Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 137—155 aufgenommen unter dem Titel: Zur Theologie der Menschwerdung.

Der Beitrag G. *Martelets S. J.* handelt vom Motiv der Inkarnation. M. geht zuerst auf die skotistische und thomistische Lehre vom Motiv der Menschwerdung ein und bringt dann seine eigene Ansicht, die er mit Schrift und Tradition konfrontiert. Er sieht sie vor allem in Eph 1, 2—8 enthalten. Sein Ausgangspunkt ist, daß Gott den Sünder rettet und daß er ihn durch Adoption rettet, wobei Christus der einzige Mittler ist. Beides sei nach der Schrift von Gott von Ewigkeit gewollt, was in sich keinen Widerspruch einschließe, sondern in innerer Einheit verbunden sei. Diese Adoption ist nach M. nichts anderes als der Eintritt in das Leben des Sohnes, der zuerst in unser eigenes Leben gekommen ist: bei der Inkarnation. Diese habe zuerst den Sinn der Vergöttlichung, welche sie gibt, und nicht der bloßen Erlösung, die sie wirkt. Christus, der uns vergöttlicht, sei evident der, der uns erlöst; aber er vergöttliche uns nicht, weil er uns erlöst, sondern der, der uns ver-