

Bemerkung, daß die Quaestionen über das geschlechtliche Leben aus ‚moralpsychologischem Prinzip‘ ausgelassen werden, d. h. damit nicht dadurch der Zuhörer (Leser) in Versuchung geführt werde (S. 85). Abgesehen davon, daß man hier eher von einem ‚pädagogischen oder pastoralen Gesichtspunkt‘ sprechen sollte, war man im Spätmittelalter beim Aufzählen von Sünden keineswegs ängstlich oder prüde, wie sich aus zeitgenössischer Prediglitteratur nachweisen läßt. Näherliegender scheint es zu sein, daß diese Fragen deshalb übergangen wurden, weil sie zur Genüge in den weitverbreiteten Buß- und Beichtbüchern behandelt wurden. Die als maschinenschriftliche Dissertation aus dem Jahre 1940 zitierte Arbeit über Nikolaus von Dinkelsbühl von A. Madre ist inzwischen in erweiterter Fassung im Druck erschienen (Beiträge z. Geschichte der Philos. u. Theol. des MA, Bd. 40,4, Münster 1965); sie konnte selbstverständlich dem Verf. noch nicht vorliegen.

Die vorliegende Arbeit von Berg leistet einen wesentlichen Beitrag für die lateinische wie auch für die mittelhochdeutsche literaturgeschichtliche Erforschung des Spätmittelalters.

Dr. J. Gründel

Lengsfeld, Peter, *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth* (Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, 9). 8^o (256 S.) Essen 1965, Ludgerus. Br. 26.—DM; Ln. 29.—DM.

Der Verf. sieht sein Thema als Teilfrage der Erbsündenlehre. Nach der Einleitung (13—23), in welcher Thema, Methode und Verhältnis von Exegese und Dogmatik kurz umschrieben werden, entfaltet er im 1. Teil (25—126) *Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament*, wobei er vor allem die einschlägigen Verse des 15. Kapitels des 1. Korintherbriefes und des 5. Kapitels aus dem Römerbrief nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung historisch-philologisch interpretiert und auf ihre dogmatische Verwendbarkeit hin untersucht. Im 2. Teil (127—234) geht es um *Die dogmatische Verwendung der Adam-Christus-Typologie bei Matthias Joseph Scheeben und Karl Barth*. Der Verf. wählte diese beiden Autoren — als Vertreter der Epoche zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien —, weil sie sich in besonderer Weise um die Adam-Christus-Typologie bemüht hätten: bei M. J. Scheeben stelle sie die Hauptlinie seines dogmatischen Gesamtwerkes dar und bei K. Barth sei sie, wenn auch nicht gerade die Mitte seines Denkens, so doch vom Anfang seines Schaffens an gesehen und beachtet (16; 127). — Als Ausblick (235—251) folgen *Gedanken zu einer Neuformulierung der dogmatischen Verwendung der Adam-Christus-Typologie*. Ein Literaturverzeichnis schließt das Werk ab (252—256). Indizes fehlen.

Der Verf. verfolgt mit seiner Untersuchung ein vorwiegend systematisches Ziel, wobei der Weg vor allem mit den Mitteln der historischen Methode erschlossen wird. Er vermittelt Einsichten, wirft aber auch manche Probleme auf. Auf einiges sei hier hingewiesen.

Die Erklärung der biblischen Adam-Christus-Typologie ist im großen und ganzen gut. Der Verf. übernimmt darin weitgehendst die Ergebnisse der Untersuchung von Egon Brandenburger, Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5,12—21 (1. Kor. 15), Neukirchen 1962. Außer einigen Modifikationen bringt er nichts Neues. In dieser Darstellung ist nicht überzeugend, daß im lukanischen Stammbaum Jesu (Lk 3,23—38) die Adam-Christus-Typologie am Werk sei (31 f.) und daß in der markinischen Kurzfassung der Versuchungsgeschichte (Mk 1,12—13) die Typologie „noch deutlicher“ als dort zum Ausdruck komme (32). — Die Adam-Christus-Typologie in 1 Kor 15 ist relativ knapp dargestellt (51—65); 1 Kor 15,45—49 scheint in seiner Eigenart nicht genügend erkannt zu sein. Handelt es sich hier auch um Adam-Christus-Typologie im Zusammenhang der Erbsünde? Oder ist dieser Zusammenhang hier gesprengt und die Typologie auch — implizit wenigstens — auf das Schöpfungsverhältnis ausgedehnt? — Bei der Darstellung von Röm 5,12—21 taucht die Frage auf, ob man exegetisch aus dem Text erkennen kann, daß es sich bei Adams Sünde um seine *erste*, geschichtlich verantwortliche Tat handelt, wie der Verf. urteilt (75). Hat er vielleicht sein Verständnis der Ursünde hier in die Interpretation schon einfließen lassen?

Das Problem des 2. Teils liegt in der Sicht des Verhältnisses von Exegese und

Dogmatik. Für den Verf. gilt allgemein, daß sich jedes kirchliche Dogma als Deutung, Entfaltung, Festlegung oder Ausscheidung eines auf die Schrift bezogenen Offenbarungsverständnisses versteht und daß die Dogmatik ihre eigenen Wege in der zusammenschauenden Darstellung der christlichen Botschaft auch nach dem Hören auf das kirchliche Dogma noch beständig an der Schrift als dem ursprünglichsten Zeugnis derselben Botschaft zu bewähren, zu überprüfen und gegebenenfalls von der Schrift her in Frage stellen zu lassen hat (21 f.; dazu: P. Lengsfeld, Tradition und Heilige Schrift — ihr Verhältnis, in: *Mysterium salutis* I, 463—496). Aus dieser Einstellung heraus vergleicht er die Adam-Christus-Typologie, wie sie bei M. J. Scheeben und K. Barth gegeben ist, mit seinem Verständnis von Röm 5,12—21 und stellt fest, daß dort die paulinische Lehre verfälscht sei (155—160; 184—190; 208—234; z. B.: „Barth und Scheeben haben, jeder auf seine Weise, der Adam-Christus-Typologie eine Funktion übertragen, die ihrer ersten Anlage bei Paulus fremd ist“ 223). Die Beurteilung der Darstellung, die sich bei M. J. Scheeben und K. Barth findet, ist in vielem richtig. So erklärt der Verf. z. B.: „Was die dogmatische Verwendung der Adam-Christus-Typologie in Scheebens Sünden- und Erlösungslehre inhaltlich lehrt und festhält, entspricht also durchaus den vier Aspekten, die Paulus am Christusgeschehen entfalten wollte“ (228 f.). In einzelnen Punkten ist aber das Urteil des Verf. nicht überzeugend. Zunächst scheint er nicht voll zu würdigen, daß Scheebens und Barths Sicht der Adam-Christus-Typologie in der Schöpfungslehre in der Heiligen Schrift eine Grundlage haben kann. Dann scheint er der Ansicht beider Autoren deswegen nicht in allem gerecht zu werden, weil er deren Lehre nicht aus den dogmen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen und Abhängigkeiten sieht. Schließlich scheint er die Lehre Scheebens und Barths nicht nur vom Neuen Testament, sondern auch von seiner Auffassung der Erbsünde her zu beurteilen. Gerade aus seiner eigenen Auffassung scheint die Stellungnahme gegen Scheebens Verständnis des Urstands, Sündenfalls und Monogenismus (160) hervorzugehen.

Im Ausblick trägt der Verf. seine Gedanken zur Neuformulierung der dogmatischen Verwendung der Adam-Christus-Typologie vor. Die allgemeine Heilssituation durch Christus und die allgemeine Unheilssituation durch Adam setzt er dabei voraus. Er möchte vor allem die *relative Vorgegebenheit* der Unheilssituation, in welcher er den Kern der paulinischen Erbsündenlehre sieht (227), einsichtig machen. Dies versucht er mit Hilfe des Begriffs der „dissoziierten Geschichtlichkeit“. „Diese dissoziierte Geschichtlichkeit ist 1. dem freien, verantwortlichen Tun des Menschen vorgegeben ... Dissoziierte Geschichtlichkeit wird 2. auf dem Grund menschlicher Erfahrung überhaupt (also nicht als gegenständliche Erfahrung, sondern als deren Voraussetzung) so erfahren, daß sie als allgemein menschlich gedacht werden muß: Bist Du ein Mensch, dann bist Du genauso verfaßt wie ich, nämlich als leib-geistiges Wesen in der Dissoziation dieser selben Art von Geschichtlichkeit wie ich. — Der Begriff der dissoziierten Geschichtlichkeit erfüllt (zunächst rein formal betrachtet) die Forderung nach Universalität und relativer Vorgegebenheit, wie sie von der paulinischen Adam-Christus-Typologie gestellt wird. — Dazu kommt 3. ein Merkmal, das auf Grund einer theologischen Überlegung einsichtig wird: Dissoziierte Geschichtlichkeit gehört nicht so zum Wesen des Menschen an sich, daß Menschsein jenseits solcher Verfaßtheit nicht gedacht werden könnte ...“ (237 f.). Die Erbsünde interpretiert dann der Verf. „als Verfallenheit jedes einzelnen Menschen an die und in der dissoziierten Geschichtlichkeit. Sie ist universal; sie ist relativ vorgegeben; sie ist mit Geschöpflichkeit als solcher nicht notwendig identisch. Sie übersetzt die biblische Vorstellung von der universalen, vorgegebenen Sünden- und Todesherrschaft (Röm 5,12a—c u. 19), auf Grund deren alle Menschen als Sünder dastehen“ (245). „Die persönliche Sünde des verantwortlichen handelnden Einzelmenschen wäre dann zu bestimmen als Selbstvollzug des Menschen innerhalb der Dimension dissoziierter Geschichtlichkeit und allein auf diese hin“ (ebd.). „Die Ursünde als erste Sünde im Anfang der Menschheitsgeschichte wäre dann die erste verantwortliche Tat dieser Art, freilich ohne Ratifikation einer Vorgegebenheit. Sie wäre zu verstehen als Eröffnung der Dissoziation der Geschichtlichkeit und bleibender dissoziierter Anfang der Menschheitsgeschichte. Das ist die Sünde des Menschen oder der Menschen ‚Adam‘, deren Historizität nicht in der historisch nachweisbaren oder postulierten Faktizität im Sinne

moderner Geschichtsforschung zu bestehen braucht.“ (245 f.) Die Heilssituation, die durch Christus kam, wird als Überwindung der dissoziierten Geschichtlichkeit erklärt (249).

Wenn man auf die Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12—21 eingeht und sich fragt, was mit Herrschaft der Sünde und des Todes gemeint ist und wie die Universalität des Sünderseins vielleicht erklärt werden kann (vgl. 243), kann man den Begriff der dissoziierten Geschichtlichkeit als Verstehenshilfe heranziehen: durch Adams Sünde kam diese dissoziierte Geschichtlichkeit; durch die Sünden, die nachher geschehen, wird sie ratifiziert. Hierbei erhebt sich aber sogleich die Frage: ist diese Interpretation dem Verständnis des Geoffenbarten förderlich? Diese Frage kann aus der vorliegenden Untersuchung nur mit einem Fragezeichen versehen werden. Zunächst kann nicht eine uneingeschränkte positive Antwort gegeben werden, weil es dem Leser, der nicht explizit in der Problematik der Geschichtlichkeit bewandert ist, schwerfällt, die hier angewandten Aussagekategorien überhaupt mitzuvollziehen. Dann wird man kaum zu einer uneingeschränkten positiven Antwort bewegt, weil diese Explikation, wenn man sie in größerem dogmatischen Zusammenhang sieht, Probleme aufwirft, die sie nicht löst. Das größte Problem ist wohl, daß in dieser Explikation die Gnade Adams vor seinem Fall und die Sünde als Gnadenverlust nicht genügend erklärt wird. Was ist für den Verf. Adams Gnade vor seinem Fall? Was meint er, wenn er schreibt: „Überflüssig geworden ist jede Berufung auf die Übertragung eines Mangels, einer Erbkrankheit, einer libidinösen Erbanlage oder einer vom Leib in die Seele aufsteigenden Infektion.“ (247)? Ist darunter auch das Fehlen der Gnade verstanden? Man sieht nicht, was der Verf. unter Urstandsgnade versteht. Er beschreibt die Ursünde *mythologisierend*: „Gott wollte dem von ihm geschaffenen Menschen ein gegenwärtiger Gott sein und begründete ihn als Wesen rein unitiver Geschichtlichkeit (= ontologischer Raumzeitlichkeit, wie F. Ulrich sie versteht). So sollte der Mensch *socius* des gegenwärtigen Gottes und seines Mitmenschen sein, sich und seinem Nächsten transparent auf Gott hin. — Der Mensch aber sündigte, indem er Gott in die Vergangenheit abschiebt, ihn zu einem vergangenen machen will, um selbstmächtig nur sich selbst gegenwärtig und sein eigener Herr zu sein. Indem er Gott für sich ‚vergangen‘ macht, eröffnet sich die Dimension der *Vergangenheit* ...“ (245 f., Anm. 24). Ist Gnade hier als etwas Seinshafte verstanden?

In der Aussage der Geschichtlichkeit liegt ein anderes Problem. Nach dem Verständnis des Verf. ist es erst durch Adams Sünde zur dissoziierten Geschichtlichkeit gekommen: „Adam (nicht Gott) läßt Sünde und Tod in die Welt kommen und eröffnet damit den Weg der dissoziiert verfaßten Geschichtlichkeit“ (244). Frage: Gibt es Vergangenheit und Zukunft erst durch Adams Sünde? Der Verf. scheint dies zu meinen, da er für seine Auffassung der dissoziierten Geschichtlichkeit auf die endzeitliche Vollendung hinweist, in der jedes Moment dissoziierender Geschichtlichkeit ausgeschlossen ist, wobei der Mensch trotzdem Geschöpf bleibt. Darf man die für die Eschatologie gültigen Aussagen an die Situation des Geschöpfseins in der Zeit herantragen? Der Verf. scheint der Geschöpflichkeit in sich nicht voll gerecht zu werden. Wenn Geschichtlichkeit näherhin die raum-zeitliche Bestimmtheit des Menschen besagt (236), dann ist doch Geschichtlichkeit einfachhin mit dem Beginn des Menschen in Raum und Zeit gegeben.

Ein weiterer Punkt, auf den hier noch hingewiesen werden soll, ist die Stellungnahme des Verf. zum Monogenismus: er schiebt ihn als irrelevant beiseite. Dazu kann man sagen: die Theologen sollten nicht gegen den Monogenismus polemisieren, wenn er von anderen Wissenschaften nicht widerlegt werden kann, ja sogar verteidigt wird (Genetiker unserer Zeit treten für ihn ein) und in der Theologie zur Erklärung der Unheilssituation die überzeugendste Voraussetzung bildet. Der Verf. betont, daß er für seine Auffassung den Monogenismus nicht braucht (244). Dabei bleibt aber dunkel, wie der Beginn der dissoziierten Geschichtlichkeit durch einen Adam gedacht werden kann, und noch mehr bleibt ungeklärt, wie oder worin der Beginn dieser dissoziierten Geschichtlichkeit durch eine Population möglich sein soll. War diese Population so eins, daß sie eben — bei Beibehaltung der Individualität der einzelnen — sich zusammen entscheiden mußte? Oder hat doch nur einer entschieden und die dissoziierte Geschichtlichkeit heraufgeführt?

Vielleicht wurden hier Fragen gestellt und Probleme angedeutet, welche für

den Verf. nicht existieren. Für den Leser existieren sie; ihm tauchen viele Fragen auf, deren Beantwortung er in der vorliegenden Untersuchung nicht findet: Fragen nach dem Urstand und der Geschichtlichkeit überhaupt. Der Verf. gibt auf diese Fragen keine Antwort und kann keine Antwort geben, weil er über den Sündenfall nicht zurückdenkt: „... durch Adam kam die Herrschaft von Sünde und Tod über alle. So weit muß man zurückgehen, um ein Bild von der unbeschränkten Universalität des Heilsgeschehens in Christus zu erhalten. Hinter Adam, den Hereinlasser der Sünde, die zu allen hindurchgeht, kann man nicht zurück“ (219 f.). Hier ist der Ausgangspunkt des Verf.: er denkt von Adam als Sünder her. Dabei stützt er sich auf die Heilige Schrift. Somit steht seine Explikation der Adam-Christus-Typologie im Rahmen seines Verständnisses von Heiliger Schrift und Dogma. Frage: Wie steht es mit Dogmenentwicklung?

Wenn noch ein Blick auf die ganze Untersuchung geworfen werden soll, kann gesagt werden: der Verf. hat in seiner Darstellung vieles positiv gut entfaltet und einsichtig gemacht. Der Vorschlag für die Neuformulierung der dogmatischen Verwendung überzeugt aber nicht. Damit ist nicht gesagt, daß der Aspekt der Geschichtlichkeit nicht mit in die Explikation hineingehört. Es scheint berechtigt, ja nötig zu sein, in der Unheils- und Heilssituation auch das geschichtliche Moment zu beachten. Aber man kann die Unheils- und Heilssituation nicht adäquat explizieren, wenn man nur die Kategorie der Geschichtlichkeit zu Hilfe nimmt (außer man hat in dieser Kategorie der Geschichtlichkeit die anderen Kategorien implizit enthalten). Zur adäquaten Explikation der Unheils- bzw. Heilssituation gehören auch und vor allem die Kategorien der Gnade, der Geschöpflichkeit, der Einheit des Menschengeschlechts. — Die vom Verf. vorgelegte Explikation der Adam-Christus-Typologie berührt einen Teilaspekt der Unheils- bzw. Heilssituation, bildet aber nicht ihre volle Interpretation.

R. L a c h e n s c h m i d , S. J.

V a n B e n t u m , A d r i a a n , *Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituationen.* (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, XII). 8^o (224 S.) Paderborn 1965, Bonifacius-Druckerei. 14.80 DM.

Die moraltheologische Arbeit der Gegenwart ist mit eingehenden Studien über kontroverstheologische Themen nicht reich gesegnet. Sie hat dieses Gebiet fast ausschließlich den übrigen theologischen Disziplinen überlassen, vorab der Dogmatik und der Exegese. Das ist gerade deshalb bedauerlich, weil in der Zukunft die entscheidenden Fragen christlicher Existenz auf dem Gebiet der Moraltheologie ausgetragen werden müssen. Dabei werden sich die christlichen Kirchen zu gemeinsamem Zeugnis vor der nichtchristlichen Welt herausgefordert sehen. Die dazu notwendigen Vorarbeiten sind aber noch kaum geleistet. Schon aus diesem Grunde muß man dem Verf. dankbar sein, eine bestehende Lücke geschlossen zu haben. Seine Arbeit ist die erste umfassende katholische Antwort auf die ausdrückliche Bitte H. Thielickes, zu seinem Werk Stellung zu beziehen. Es handelt sich hierbei um den Versuch, von dem als zentral erkannten Begriff der Grenzsituation die theologische Ethik H. Thielickes in ihren Grundzügen zu entwerfen. Schon daraus geht hervor, daß seine Studie zunächst Einführung in die Gedankenwelt Thielickes sein will.

In einem einleitenden Abschnitt stellt der Verf. charakteristische Grundanliegen und -positionen der protestantischen theologischen Ethik und der katholischen Moraltheologie heraus (12—34). Die tragenden Fundamente theologischer Anthropologie, wie Gottebenbildlichkeit des Menschen, Auswirkungen des Sündenfalls, Stellenwert der Ordnungen usw. werden in kurzen und geschickten Ausführungen dargelegt. Das bewahrt zumal den kontroverstheologisch ungeübten Leser vor Verwirrung, weil bereits im Ansatz die grundlegenden Begriffe aus ihren Voraussetzungen geklärt werden. Im Zusammenhang damit wird eine Einführung in die Fragestellung der dialektischen Theologie geboten, um die Position H. Thielickes vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der innerprotestantischen theologischen Kontroverse um so eindringlicher erscheinen zu lassen.

Sodann geht der Verf. in seinem Ersten Teil (Problemstellung und dogmatische Grundlagen, 35—100) von dem als Leitmotiv erkannten Begriff der Grenzsituation auf die philosophischen und theologischen Bedingtheiten der Theologischen Ethik H. Thielickes ein. Als Ordnungsprinzip wird der unüberbrückbare Gegensatz zwi-