

sich im Gebrauch, den die Gemeinden – unter kritisch-kontrollierender Beteiligung ihrer geistigen Führer – vom urchristlichen Schrifttum gemacht haben“ (381). Das ergibt sich ja auch einigermaßen aus den Quellen und bedeutet nicht die von Harnack aufgestellte Dreieit konstitutiver Normen (Bibel, Bekenntnis und Bischofsamt), die „eine irreführende Abstraktion ist und in keiner Weise dem Selbstverständnis der alten Kirche entspricht“ (380, Anm. 6). So wäre die Eintracht wiederhergestellt und der Stein des Anstoßes beseitigt.

Abschließend können wir sagen: Das Werk des Verf.s hat sich uns als eine äußerst gründliche Arbeit dargestellt, die auf lange Zeit, da neue Ergebnisse kaum zu erwarten sind, die fundamentale Frage der Kanonbildung beherrschen wird. Schade, daß auf die Auseinandersetzung mit den neueren systematisch-theologischen Aufstellungen über den Kanon bewußt verzichtet worden ist (3); denn ihre Einbeziehung würde die günstige Aufnahme und schnelle Auswertung dieser hochbedeutsamen Studie sehr erleichtert haben.

J. Beumer, S. J.

Duquoc, Christian, O. P., *Christologie. Essai dogmatique*. T. 1: *L'homme Jésus* (Collection «Cogitatio fidei», 29). 8° (340 S.) Paris 1969, du Cerf. 30.– F.

„Cogitatio fidei sammelt die verschiedenen Versuche der menschlichen Vernunft über das Gesamt des Glaubens.“ In die mit diesen Worten vorgestellte Reihe (vgl. die innere Umschlagseite am Ende des Bandes) gehört das vorliegende Werk, das die beiden ersten Teile einer dogmatischen Untersuchung zur Christologie enthält. Die wissenschaftliche Absicht ist damit klar zum Ausdruck gebracht.

D. kann sich über fehlendes Interesse oder mangelndes Wohlwollen gegenüber seiner Studie nicht beklagen. Sie wurde erstaunlich schnell beachtet, besprochen und in allen Fällen mit großer Erwartung begrüßt (vgl. die Hinweise und Rezensionen in: *Etudes* 329 [1968] 471; *Lumière et Vie* 17 [1968] 106 f.; *La Vie Spirituelle* 119 [1968] 222–224; *NouvRevTh* 90 [1968] 976–981; *RechScRel* 56 [1968] 656–663). Eine eigentlich kritische Auseinandersetzung mit dem Buch (nicht nur mit einigen darin behandelten Einzelfragen) hat jedoch noch nicht stattgefunden. Sie müßte wohl auf der Ebene der Exegese, der Dogmatik und der vom Verf. angewandten Methode einer Verbindung beider Disziplinen durchgeführt werden. In dieser Besprechung sollen weder das angeführte exegetische Material noch die verwandten dogmatischen Aussagen überprüft werden. – Mit Bezug auf die amerikanische „Gott-ist-tot-Theologie“ schreibt D. einmal: „Deutung ist hier Pflicht zur Entscheidung“ (335). Dieses Wort kann auch auf seine eigene Arbeit angewandt werden, für die dann jedoch ebenfalls gelten muß: „Hören heißt nicht notwendig zustimmen; es heißt ebenso prüfen, Einwände machen, bestreiten“ (331). – Leider liegt der 3. Teil des Werkes (über das Ostermysterium: vgl. 10 f.) noch nicht vor. „Die Geheimnisse des Lebens Christi“ und „Die Titel Christi und seine irdische menschlich-göttliche Bedingung“ sind unter der gemeinsamen Überschrift „Der Mensch Jesus“ zusammengefaßt. Genauere Hinweise auf den noch ausstehenden 3. Teil fehlen.

Eine scharfe Kritik am gegenwärtigen Zustand der Theologie leitet die Bestimmung des Standortes ein, den D. mit seiner Arbeit einnehmen möchte. Eine solche Kritik berechtigt dazu, den Verf. an seinen eigenen Maßstäben zu messen. Er formuliert seine Absicht als Suche nach einer „cohérence universelle“ (8), die er im ständigen Hören auf die Schrift und innerhalb der Dynamik des modernen Denkens verwirklichen zu können glaubt. Damit ist jedoch keineswegs eine „Bibeltheologie“ intendiert, sondern „... die Theologie wird notwendig Reflexion“ (10). – Erst nach diesen knappen und etwas allgemein gehaltenen Ausführungen zur Methode kommt D. auf die christologische Frage, die aber gleich als die aktuelle Aufgabe der Theologie überhaupt ausgegeben wird.

Damit deutet sich schon der grundlegende Konflikt an, mit dem Verf. in seiner nachfolgenden Darstellung nicht fertig geworden zu sein scheint: in seiner beständigen Sorge um die Betonung des Menschlichen an Christus bilden immer wieder Allgemeinbegriffe und abstrakte Kategorien das Ergebnis in einer Frage, bei der es doch gerade um das Besondere geht, das den Menschen Jesus von Nazareth zum Christus macht. Daß diese Grundforderung der Christologie nicht gesehen wurde, hängt wohl mit der Absicht zusammen, das Ostermysterium erst

im Anschluß an die Darstellung „Der Mensch Jesus“ (Untertitel dieses Bandes) zu behandeln (vgl. 10.22), wie auch mit dem Fehlen einer konsequenten und deutlichen Unterscheidung zwischen dem Namen des Mannes von Nazareth, der Jesus hieß, und seinem vorzüglichen Titel „Christus“. Der Versuch, den Menschen Jesus unter Absehung vom Ostergeheimnis darstellen zu wollen, bzw. das Vorgehen, dieses Geheimnis in einem Dreischritt aus dem Leben Christi und den christologischen Titeln folgen zu lassen, zwingen demnach zu der Feststellung, daß die eigentliche christologische Aussage vom Verf. nicht ernstgenommen wurde.

Gegenstand des 1. Teiles bilden „Die Geheimnisse des Lebens Christi“ (17–126). Sie werden zuerst behandelt, einmal mit Rücksicht auf die christologischen Titel, deren „existentieller Wert“ nach Meinung des Verf.s „nur durch die Geschichtlichkeit der ‚Mysterien‘“ gewährleistet werde (20), dann aber auch wegen ihrer Feier im Verlauf des Kirchenjahres. Mit der zweiten Begründung weist D. auf die dreifache Zielsetzung seines Buches hin, das sich nicht nur als dogmatischer Versuch, sondern auch als Handreichung für die Pastoral (12) und als Grundlage für „einen Dialog für die Welt“ (13) versteht. – Zu Beginn wird offen beklagt, daß die Theologie die Mysterien des Lebens Jesu nicht mehr, wie es Thomas von Aquin noch getan habe (19), als Ausgangspunkt der christologischen Überlegungen nehme. Die bei dieser Gelegenheit vorgebrachte summarische Kritik an O. Cullmann scheint mir im Hinblick auf dessen Schlußbemerkungen in „Die Christologie des Neuen Testaments“ (Tübingen 1958) nicht gerechtfertigt.

Das 1. Kap. behandelt zunächst „Die Kindheitsgeschichten Christi“ (23–41), die nach D. nicht zum „Kerygma“ gehören (25) und darum dem 2. Kap. nur als Vorbereitung dienen. In einer kurzen Übersicht werden die exegetischen Ergebnisse (vor allem nach R. Laurentin: 24 ff., und H. Cazelles: 28 ff.) dargelegt. Deren kritische Wertung muß dem Exegeten vorbehalten bleiben. D. richtet sein dogmatisches Interesse hier erstaunlicherweise besonders auf die „Verborgenheit der Kindheit Christi und das ‚verborgene‘ Leben“ (37 ff.) in der Absicht, „die theologische Bedeutung der dunklen Jahre“ (39 ff.) zu erhellen.

Das 2. Kap. schildert „Die Zeit der Predigt“ (43–126) in zwei großen Abschnitten: A. „Die Ereignisse“ (44–95) und B. „Die Verhaltensweisen Jesu“ (96–126). Auch hier geht D. so voran, daß er zunächst einen kurzen Überblick über den exegetischen Befund der Frage vermittelt und danach deren theologische Bedeutung herausarbeitet. (Taufe Jesu: 44–52; messianische Versuchung: 52–71; Predigt: 71–85; Wunder Christi: 85–90; Verklärung: 90–95). Die theologische Untersuchung kommt zu erstaunlichen Folgerungen, so z. B. zu der Annahme eines Sündenbekenntnisses Jesu vor der Taufe (51 ff.), zur Deutung der messianischen Versuchung als einer Entscheidung Jesu für das Menschliche (53) oder zu einer ausführlichen Behandlung der «obscurité» der Predigt Jesu (77–81) und zu der Feststellung: „Das Wunder trägt (véhicule) in handgreiflicher Weise eine Erlösungsbedeutung“ (89). Die Verklärung wird als vorläufige Synthese der Mysterien des öffentlichen Lebens Jesu dargestellt (93) und seine Menschlichkeit – „kurz das Messiasium des Knechtes“ (94) – als Grund für die „Dunkelheit“ der Botschaft Jesu bezeichnet.

Im Anschluß daran wendet sich Verf. der Frage der konkreten Verhaltensweisen Jesu zu, wenn er auch sofort einräumt: „Was die apostolischen Schriften betrifft, so kennen sie den irdischen Jesus fast gar nicht. Der Osterglaube hat alles aufgesogen“ (96). Die theologische Reflexion führt zu nur äußerst allgemeinen Bemerkungen, die mit Ausnahme der Gedanken über „Jesus und die Religion“ (110–118) zu einem konkreten Bild des Herrn wenig beitragen. D. behandelt als erste Frage: „Der Jesus des Glaubens und der Jesus der Geschichte“ (97–109). Daß die hier angeführte Bibliographie kaum bis 1964 reicht (97, Anm. 71), wird man um so weniger entschuldigen können, als die Arbeit erst 1968 vorgelegt wurde. Jeder Hinweis auf die Diskussion der Frage durch die Bultmannschüler und durch andere Theologen im deutschen Sprachgebiet (Ebeling, Fuchs, Gogarten, Pannenberg, Althaus) fehlt. Auch die Darstellung und Auseinandersetzung mit der Auffassung Bultmanns selbst (101–106) kann nicht recht befriedigen, da sie sich ausschließlich auf das Referat zweier amerikanischer

Theologen stützt (*P. van Buren*: 100, und *M. Ogden*: 102). Diese Grundlage dürfte wohl doch zu schmal sein, die beiden Folgerungen des Verf.s zu rechtfertigen: „Das Unternehmen der Entmythologisierung der theologischen Kategorien des N. T. ist zur Zeit in einer Sackgasse“ (103), und: „Das Unternehmen Bultmanns ist waghalsig, es überzeugt nicht“ (105). Das theologische Interesse an den Verhaltensweisen Jesu begründet D. mit dem Hinweis auf die Frage des Christen nach einem spezifischen Merkmal christlichen Lebens und Handelns, nach einer Unterscheidung also zwischen Christen und Nichtchristen (109). Dieses Anliegen läßt sich aber weder aus dem vorgelegten Material erheben noch leistet es einen echten Beitrag zur christologischen Frage. Vielmehr scheint hier eher ein altes pastorales Anliegen der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jh. wiederaufzuleben, die im Menschen Jesus – in Frontstellung gegenüber dem älteren „Supranaturalismus“ – das Vorbild für den Menschen finden wollte.

Das Kap. „Die Erscheinungsweisen Jesu“ (109–126) wendet sich mehr dem eigentlichen Thema zu. Allerdings meldet Verf. auch hier seine Zweifel an, ob die „konkreten Verhaltensweisen Jesu“ wirklich zu ermitteln seien, da gerade „die menschlich konkreten Züge Jesu die Originalität seiner Erscheinungsweisen im Dunkeln lassen“ (109). Unter den Überschriften „Jesus und die Religion“ (110–118) sowie „Jesus und seine Umgebung“ (118–122) wird eine Zusammenfassung der exegetischen Beobachtungen gegeben. Es folgen zwei kürzere Betrachtungen: „Die Lebensweise Jesu“ (122–125) und „Existenz und Wort“ (125 f.).

Der 2. Teil des Werkes „Die Titel Christi und seine irdische, göttlich-menschliche Bedingung“ (127–336) folgt offenkundig dem klassischen Vorbild von *O. Cullmann*, dessen Einfluß – wenn auch die Arbeitsweise beider Autoren stark voneinander abweicht – stellenweise direkt greifbar wird (vgl. S. 210 mit der Einleitung zum 3. Kap. Cullmanns im I. Teil; S. 278 mit dem Beginn von § 1, Kap. 2, III. Teil u. a.). D. verbindet mit den einzelnen Titeln jeweils bestimmte dogmatische Fragen. Manche dieser Verknüpfungen geben Fragen auf. Unverständlich bleibt die Auslassung der Titel „Messias“, „Herr“ und „Heiland“, da ausdrücklich betont wird: „Es wäre falsch, eine Christologie ausgehend von einem einzigen Titel erarbeiten zu wollen. Alle sind unentbehrlich“ (129).

Das 1. Kap. des 2. Teiles lautet „Christus der Prophet“ (131–169). Nach der Herausarbeitung des biblischen Sinnes dieses Begriffs, befaßt sich die theologische Deutung mit dem „Wissen Christi“ (139–149), wobei ein Aufriß zur Geschichte dieser Frage gegeben wird. In dem darauf folgenden Abschnitt „Klassische Theologie und kritische Reflexion“ (149–169) findet D. dann in einem dialektischen Schritt den Übergang zur Theologie des 19. und 20. Jh. Für das Referat über die Auffassung Schells und die Reaktionen Loisy und Lagranges scheint er im wesentlichen *E. Poulat*, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (Tournai 1962) benutzt zu haben.

Kap. 2 „Christus der Gottesknecht“ (171–186) behandelt in zwei Schritten zunächst die „Gegebenheiten der Schrift“ (172–177) und dann den Begriff der „Kenosis“ (177–186). Deutlich wird hier wiederum die Anlehnung an Cullmann. Die allgemeine Art, in der auf das kritische Werk eingegangen wird, mit dem *F. Hahn* in „Christologische Hoheitstitel“ (Göttingen 1963) dem Versuch Cullmanns entgegengetreten ist, offenbart die nur unzureichende Kenntnis des Verf.s von den näheren Zusammenhängen dieser Kontroverse. Man wird jedoch zugeben müssen, daß mit der Unterstreichung der Gottesknechtsrolle als Dienst (in einem gewissen Anschluß an das II. Vatikanische Konzil) und mit dem Hinweis auf den Gedanken der ‚perfectio‘, der früher die Antwort auf die christologische Frage grundsätzlich beherrscht zu haben scheint, von ihm ein beachtenswerter Punkt getroffen worden ist (177 f.). Daß sich D. ständig mit der „Gott-ist-tot-Theologie“ auseinandersetzt, ist daraus zu erklären, daß er sich mit der „tiefen Bedeutung“ der Thesen dieser Richtung über die falsche Gnosis der klassischen Theologie (186 f.) einig weiß, ohne sich freilich vollständig mit ihr identifizieren zu wollen.

Das Kap. „Christus der Mittler: Menschensohn und Hoher Priester“ (187 bis 261) weicht von Cullmann durch die Zusammenfassung und die Umstellung der Titel „Hoher Priester“ und „Menschensohn“ ab. Außerdem fällt das von Cull-

mann zwischen beide eingeschobene Kapitel über den „Messias“ hier aus. Es scheint mir fraglich, ob man überhaupt sinnvoll von einem Titel „Mittler“ im NT sprechen kann. Auch D. scheint sich in diesem Punkt nicht ganz sicher zu sein (vgl. 187, wo Mittler als Zusammenfassung der Titel „Menschensohn“ und „Hoherpriester“ aufgefaßt wird, mit 213 und 227, wo von einem Titel „Mittler“ die Rede ist).

An dieser Stelle wird auch zum zweiten Mal eine Auseinandersetzung mit Bultmann versucht (190–195), in der sich Verf. allerdings damit begnügt, die bereits von Cullmann und Kittel vorgebrachten Einwände geltend zu machen (194). Dieser Abschnitt über den Menschensohn mit seinen drei Teilen: „Das messianische Bewußtsein Jesu und der Menschensohntitel“ (189–195), „Vorchristlicher Sinn des Titels ‚Menschensohn‘“ (195–203) und „Evangelischer Sinn des Menschensohnes“ (203–209) ist schon von *I. Berten* kritisch beurteilt worden (vgl. *NouvRevTh* 90 [1968] 976–981). „Das Priestertum Christi“ (209–213) wird nur sehr knapp und summarisch behandelt; ausführlicher sind die Gedanken zur „Theologie der Vermittlung Christi“ (213–261), die eine erstaunliche Sammlung verschiedenster Themen umfassen: „Klassische Grundlage der Vermittlung Christi: seine persönliche und ‚grundsätzliche‘ Heiligkeit“ (215–226); „Christus, der universale Mensch“ (226–246) und „Kritische Reflexionen“ (247–261). Von letzteren hätte man sich wohl etwas mehr Aufklärung über die persönliche Ansicht des Verf.s erwarten können. Doch werden auch hier nur Referate geboten.

D. ist der Meinung, bis hierher in seinen Ausführungen nur „funktionelle“ Titel behandelt zu haben, durch die er sich jetzt veranlaßt sieht, die Frage nach dem Sein Jesu zu stellen (261). – Das 4., verhältnismäßig kurze Kap. trägt die Überschrift „Christus, Wort Gottes“ (263–276). Nach einer Darstellung des biblischen Sinnes (265–270), die sich wiederum als knappe Zusammenfassung aus Kittel und Cullmann erweist, folgen die Themen: „Das Amt des Offenbarers“ (270–272) und „Logos, funktioneller Titel oder persönlicher Name?“ (273–276). Die hier vorgebrachten Gedanken wollen zunächst die Identität zwischen Jesus und dem Logos herausstellen und ziehen danach die Folgerung: „Jesus ist nicht allein der, der die Vorsehung Gottes zum Ausdruck bringt und mitteilt, er ist Gott, menschlich anwesend, insofern er sich offenbart“ (275). Damit erscheint dem Verf. der Übergang von der Funktion zum Sein gelungen (275).

Das 5. Kap. (277–328) legt zunächst wieder die Aussage der Schrift über den „Sohn Gottes“ dar (278–282); darauf folgt ein historisch-dogmatischer Abschnitt über die kirchliche Auslegung des Titels bis zum Konzil von Chalcedon (282–299). Einige Bemerkungen zur äußeren Gestaltung des Abschnitts: S. 294 kündigt D. eine Dreiteilung der nachfolgenden Darstellung an. Diese tritt aber nachher nicht entsprechend in Erscheinung, da der 2. und 3. Teil nicht deutlich im Druck abgesetzt sind und da die Zwischenüberschriften fehlen. S. 298 enthält ein längeres Lutherzitat, für das man sich eine Referenz in einer Lutherausgabe gewünscht hätte. Die nachfolgenden fünf Gedankenkreise: „Die persönliche Einheit Christi“ (299–305), „Die dynamische Einheit Christi“ (306–318), „Die Einheit des Bewußtseins in Jesus“ (318–321), „Die Theologie des ‚assumptus homo‘“ (322–324) und „Die Theologie alexandrinischer Ausrichtung“ (324–328) befassen sich im Anschluß an neuere Versuche mit recht verschiedenartigen Problemen.

In seiner Schlußbetrachtung geht D. nochmals ausdrücklich auf die „Gott-istot-Theologie“ ein (329–336) und beendet den vorliegenden Band mit einigen praktisch-pastoralen Überlegungen.

Außer den oben im Verlauf der Inhaltsangabe gemachten kritischen Anmerkungen müssen hier noch einige weitere Beanstandungen hinzugefügt werden.

Die *Zitationsweise* des Verf.s ist in vieler Hinsicht uneinheitlich und ungenau. So werden die Vornamen der Autoren abwechselnd ausgeschrieben, abgekürzt oder weggelassen (32.34.44.49.51.73.74 usw.). Manchmal wird anstelle des Vornamens ein P (ère) gesetzt (44.51.77). Auch die Seitenangaben sind unregelmäßig. Ähnliches gilt für die Angabe des Erscheinungsortes oder -jahres eines Werkes. Bei Rückverweisen auf schon zitierte Titel fehlt das sonst übliche „op. cit.“ bzw. „a. a. O.“. Aber auch in sich sind die Verweise oft nicht eindeutig. So wird z. B. „Das Konzil von Chalcedon“, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht (Würzburg 1951 ff.) sieben mal angeführt (97.140.142.243.288.307.319) und dabei fünf mal

in je verschiedener Form, so daß die Vermutung naheliegt, daß diese Belegstellen den Zitaten anderer Werke entnommen wurden. Bultmann's „Theologie des NT“ wird wenigstens in drei verschiedenen Auflagen vier mal (76.106.188.265) angeführt, dabei jedesmal in neuer Schreibweise. Ferner wird Bultmann's Buch „Jesus“ aus dem Jahre 1926 ohne jeden Hinweis auf eine frühere Auflage mit dem Erscheinungsjahr 1951 referiert.

*Druckfehler* finden sich auf S. 53, Z. 13 v. o. („Ele“ statt „Elle“); S. 73, Anm. 47 („Blaesen“ statt „Blaeser“); S. 49, Anm. 27 („Schrenck“ statt „Schrenk“); S. 120, Anm. 84 (H. Cullmann statt O. Cullmann); S. 194, Anm. 58 (beim französischen Adelsprädikat für H. Conzelmann).

S. 48, Z. 13 v. o. steht irrtümlich „Hebräerbrief“ statt (apokryphes) „Hebräerevangelium“; S. 140 ist eine Verschiebung in der Datierung der arianischen Streitigkeiten unterlaufen. Ähnlich auch S. 56, Z. 15 v. u. („Tage“ statt „Jahre“).

Trotz des wissenschaftlichen Anspruchs, den das Buch stellt, und der Zustimmung, die es bisher gefunden hat, scheint das Urteil somit gerechtfertigt, daß der hier von D. vorgelegte Versuch einer neuen dogmatischen Christologie noch in vielen entscheidenden Fragen einer eingehenden und kritischen Prüfung bedarf.

K. H. Neufeld, S. J.

Roldanus, J., *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Etude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie* (Studies in the History of Christian Thought, IV). Gr. 8° (X u. 421 S.) Leiden 1968, Brill. 58.— Hfl.

Seit geraumer Zeit mehren sich auf protestantisch-reformierter Seite patristische Untersuchungen, die auf mehr abzielen als auf bloße dogmengeschichtliche Information. Man sucht – gewiß in der Brechung der Geschichte – nicht mehr und nicht weniger als dogmatische Orientierung. Die Theologen der alten Kirche werden damit in einem neuen Sinne zu Kirchenvätern: als Zeugen des ehemaligen Glaubens, der von keiner der bestehenden Konfessionen grundsätzlich oder formell gelehrt ist, werden sie zu echten Mittlern der gesuchten Einheit.

In solchem Geiste, um also mit Athanasius zu „dialogieren, auf ihn hörend und Fragen an ihn stellend“ (372), „in der Überzeugung, daß die theologische Arbeit der Kirchenväter nicht nur eine Bedeutung für die Kirche ihrer Zeit gehabt hat, sondern auch für die von heute und morgen“, und daß „ihr theologisches Verständnis bestimmter Punkte uns helfen könne, festgefahrene Positionen abzubauen“ (5), untersucht der reformierte Theologe J. Roldanus die theologische Anthropologie des Athanasius von Alexandrien. Es geht dem Verf. darum, zu „begreifen, wie A. den Menschen als Objekt einer besonderen Zuwendung seitens Gottes und als Partner einer von Gott gewollten Beziehung sieht“ (3). Die Eingrenzung des Gegenstandes auf die theologische Anthropologie des A. kann man nur als glücklich bezeichnen, denn sie fragt nach dem, was A. allein bedenkenswert am Menschen erschien und was uns andererseits bedeutsam ist an der Anthropologie des Alexandriner. Es wird also nicht vom Menschen unter Absehung von Gottes Heilsplan über ihn, sondern gerade im Hinblick auf diesen gesprochen, von seinen Fähigkeiten jedoch, seiner Struktur, seiner „Natur“ nur insofern, als sie von Gottes Erwählung bzw. durch die eigene Sünde betroffen sind. A. hat bekanntlich keinen Traktat *„De officio hominis“* geschrieben; wie ist also das Projekt durchführbar? „A. hat zwar keine christliche Anthropologie konstruiert, aber die Inkarnation findet sich im Zentrum seines gesamten Denkens“ (5) . . . „Und indem sein Denken um diese Mitte kreist, ist es auch immer wieder der Mensch, der gefallene, erlöste, ‚paradiesische‘“, über den A. reflektiert. Theologische Anthropologie, wie sie der Glaube an die Menschwerdung impliziert, ist mit den ihr eigenen „klassischen“ Fragen und Antworten das Thema. Breiten Raum nimmt z. B. die Frage nach der sog. „natürlichen Theologie“ ein: „A. zeigt keinerlei Beachtung für eine natürliche Würde des Menschen oder andere seiner Natur inhärierende Fähigkeiten. Er kennt keinen neutralen Menschen; denn entweder kennt er Gott, gehorcht er ihm und lebt er; oder er wendet sich von ihm ab und fällt auf eine Ebene herab, zu der Gott ihn nicht bestimmt hat, auf die der Schwachheit seiner ‚physis‘ mit der Hinfälligkeit eines geschaffenen Wesens. Niemals gibt A. menschlichen Fähigkeiten auf dem Gebiet der Erkenntnis oder des