

(6, 35 u. ö), ‚Deutschheit‘ (35), ‚Urvolk‘ (48), ‚Führer‘ (165 u. ö.), ‚positiv-völkische Haltung‘ (373) und Wortspiele mit ‚sozial... national‘ (ebd.) lassen trotz der Streichungen der direkten Überlegungen im Text 387 oder 445 den Leser aufmerken. Ähnlich geht es ihm bei Vergleichen aus Militär- und Kriegswesen, deren direkte im Text 452 zwar ausgefallen sind, die sich aber doch in einer Reihe von Nebenbemerkungen durchhalten, etwa wenn häufig davon geredet wird, eine Bewegung oder ein Gedanke habe sich nicht ‚sieghaft‘ durchsetzen können.

Wie der Bearbeiter im Vorwort schon sagt (VII f.), wies der Satz dieses in Jugoslawien gedruckten Buches eine Menge Fehler auf. Trotz der Korrekturen ist davon manches stehengeblieben, wobei allerdings das häufige ‚nirgend‘ statt ‚nirgend‘ schon in der 1. Aufl. steht (vgl. 23, 61, 64, 72, 111, 232, 241, 265, 283, 292, 308 u. ö.). Von dort scheint auch ‚Hoffahrt‘ statt ‚Hoffart‘ (vgl. 162) übernommen. S. 50 Z. 16 v. o. ‚befreite‘; 75 Z. 13 v. u. wohl besser wie in 1. Aufl. ‚weithin‘; 81 Z. 8 v. u. ‚Form‘; 92 Z. 3 v. o. ‚Klassik‘; 102 Z. 7 v. o. ‚hohen‘; 108 Z. 11/12 v. o. muß wohl wie in 1. Aufl. ein ‚nicht‘ bekommen; 147 Z. 14 v. u. ‚Menschen‘; 188 Z. 2 bzw. 12 v. o. entweder ‚Mythos‘ oder ‚Mythus‘; 199 Z. 11 v. u. ‚den Blick‘; 227 Z. 10 v. u. ‚über seiner Verbindung‘; 252 Z. 6 v. o. ‚englischen‘; 271 Z. 11 v. o. ‚Abhängigkeit‘; 292 Z. 15 v. o. ‚in hohem Maße‘; 308 Z. 8 v. u. ‚das wirkliche Leben‘; 326 Z. 15 v. u. wohl besser ‚von vornherein‘ und 345 Z. 4 v. u. ‚religionspsychologische Literatur‘. Auch einige sachliche Fehler fielen auf, so dürfte die ‚Nachkriegszeit‘ von S. 398 und die ‚Nachkriegstheologie‘ von S. 433 wohl besser mit ‚Zwischenkriegszeit‘ bzw. ‚-theologie‘ wiedergegeben werden. In Anm. 71, 299 ist für die 2. Aufl. der Harnackbiographie ‚1951‘ zu schreiben, und in Anm. 2, 13 ist der Hinweis auf den Ursprung des Begriffs ‚Biblische Theologie‘ auf W. J. Christmann, *Teutsche Biblische Theologie*, Kempten 1629, anzusetzen. Diese Ausstellungen mögen in der großen Mehrzahl unbedeutend sein, sind jedoch für ein Lehrbuch immer bedauerlich.

Als St. das Werk für die ev. Theologie schrieb, wollte er damit auch „der Überwindung dieser unheilvollen Lage“ (9), die für ihn mit dem theologischen Ringen gegeben war, dienen. Uns scheint der Ton in den Schlußbemerkungen des Bearbeiters sehr viel zuversichtlicher als es die Feststellung einer unheilvollen Lage erlauben würde. Er spricht für die Hermeneutik sogar von einer „Krönung der bisherigen Arbeit und eine neue Verheißung für das theologische Denken als stellvertretende Besinnung auf das Menschsein des Menschen überhaupt“ (484). Daß dieser Überblick manches an Angst und Unsicherheit durch eine ausgleichende und möglichst umfassende Darstellung abgebaut, daß er Meinungen und Aufgaben an ihren Platz gerückt und damit seinen Beitrag geleistet hat zu einer gesunden Sicherheit aktuellen theologischen Bemühens im evangelischen Raum, scheint uns sicher. Insofern ist durch ein solches Werk auch eine theologiekritische Funktion möglich.

Für die kath. Theologie kann das Buch der Autoren zunächst für den Bereich des ökumenischen Miteinander ein unentbehrlicher Helfer im Sinne der notwendigen Information sein. Man hätte sich bei einer problemgeschichtlichen Arbeit zwar noch gern neben dem Namen- ein systematisches Stichwortregister gewünscht, doch läßt sich das Buch auch nach seinem doch sehr übersichtlichen Aufbau benutzen (dazu aber: un schön die auseinandergerissene Anm. 111, 336/338, oder die Sammelanmerkung 12, 404–406, oder die Angaben zu P. Althaus in Anm. 14, 411, die eigentlich schon auf 409 nötig wären).

Diese Theologiegeschichte stellt der kath. Theologie die ernste Frage nach ihrer eigenen Geschichte und der soliden Auseinandersetzung mit ihr.

K. H. Neufeld, S. J.

Flick, Maurizio / Alszeghy, Zoltán, *Il peccato originale* (Biblioteca di teologia contemporanea, 12). Gr. 8° (383 S.) Brescia 1972, Queriniana. 4000 L.

Die beiden Professoren der Gregoriana beschäftigen sich seit 15 Jahren mit diesem Thema, und ihr Rechenschaftsbericht „Nostro itinerario“ (220–226) ist von Interesse. Selbstverständlich ist die vorl. Buchveröffentlichung nicht nur die Zusammenfassung der im „Gregorianum“ erschienenen Artikel, sondern belegt den eindringlichen Dialog mit den vielen Untersuchungen zur Frage. Solche kritische Auseinandersetzung findet im Mittelteil der durchsichtig gegliederten Gesamtdarbietung (Orientierungen der Vergangenheit; 35–173 – Versuche der Gegenwart; 179–267 – Beiträge zu einer Lehrentwicklung der Zukunft; 273–374) ihren Niederschlag. Für Ansatz und Methode ist Leitlinie: sich in den Innenraum

kirchlichen Erbsündenglaubens – erhebbar aus Liturgie, Predigt, Katechese, systematischer Theologie – stellen und fragen, inwieweit diese vielfältige Verkündigung von der Offenbarung gefordert und gedeckt ist; ob und wo sie mit kontingenten Schemata befrachtet worden ist; in welcher Weise Kontinuität mit den Quellen und Einbringung modernen Weltbildes, heutiger Denkkategorien zu einer Neuaussprache führen können. Methode und Programm, die der Zustimmung sicher sein sollten (und die so selbstverständlich dann doch nicht sind, wie nicht zuletzt neueste Theologiegeschichte ausweist). Man wird dem Buch bescheinigen können, daß es diesen Ansatz wahr macht.

Auf das Urteil über die „klassische“ Lehre braucht nicht eingegangen zu werden. Es genügt, die kritischen Sonden zu benennen: Hermeneutik der Schrift und der lehramtlichen Dokumente; Weltbild des Evolutionismus; personales Denken. Der Blick in die Vergangenheit (mit den Kap.: biblisches Fundament, Entwicklung des Dogmas, Definition des Dogmas) ist schon ein Stück Programmverwirklichung. In der Behandlung sowohl der Patristik wie auch der Scholastik besticht nicht nur die Erudition, sondern nicht minder das Bemühen um wirkliches Verstehen, ohne geschichtswidriges Abtun oder billiges Mäkeln. Um nur auf einen Punkt hinzuweisen: Augustinus – Schöpfer sowohl des *Terminus peccatum originale* wie auch einer ersten „Lehre“ – widerfährt der Anstand, daß die Geschichte seiner ErbsündeKonzeption auf das Gesamt seiner theologischen Entwicklung gesichtet wird und so mancher Kurzschlüssigkeit gewehrt wird, was sowohl Einzelheiten (etwa die überschätzte Rolle der bekannten Röm 5, 12d-Übersetzung) als auch Gesamtbeurteilung angeht (so unpaulinisch ist seine Auffassung durchaus nicht!). Von der Bedeutung der Sache her ist gerechtfertigt, wenn ein Spezimen von Hermeneutik magisterieller Dokumente auf dem Feld der Trienter Aussagen versucht wird. Sprachanalyse im Instrumentar ist auch dann interessant, wenn das Ergebnis im Rahmen eines sich seit geraumer Zeit abzeichnenden Konsensus bleibt.

Wenn im 2. Hauptteil die am meisten beachteten Darlegungen heutiger Erbsündentheologie durchmustert werden, dann geschieht das vornehmlich nicht deshalb, um hier Zustimmung und dort Ablehnung zu markieren, sondern um Tendenzen aufzuspüren, neue Ansätze zu vernehmen. Selbstverständlich geht das nicht ohne Stellungnahme ab, und sie wird auch im ablehnenden Fall klar ausgesprochen. Firmierungen haben immer etwas Mißliches – belassen wir es also hier dabei, daß die Verf. zwei große Tendenzen (neben – wie sollte es anders sein? – einer *via media*) zu erkennen meinen: eine, die die Erbsünde zur Verfaßtheit der *conditio humana* schlägt; eine andere, die den Bezug zur sittlichen Fehlleistung mehr tragend sein läßt. Bei dieser Akzentuierung wollen ihre heutigen Vertreter gewiß nicht in erster Linie „klassischer“ bleiben, sondern sind sich der Gefahren bewußt, die der erstgenannten Tendenz immanent zu sein scheinen: schwer vermeidbare Ungeschichtlichkeit, schwer ausweisbare wirkliche Sündlichkeit usw.). – Die Grundlegung des eigenen Beitrages geschieht in einem überleitenden, mit „*Analogia fidei*“ überschriebenen Kapitel. In ihm wird formal die Engführung so mancher Erbsündetheorien denunziert, die zu vergessen scheinen, daß das hochkomplizierte Gebilde „Erbsünde“ kein aus der Offenbarung stammender Urbegriff ist, sondern eine theologische Kategorie, in der vielfältige und spannungsreiche Aspekte des Heilsgeschehens zum Schnitt kommen. Material werden drei Dimensionen am biblischen Stoff erhoben, die für Heil wie für Unheil jeweils untrennbar gegeben sind: eine ontische, eine personale, eine komunitäre. Daß sie dann auch für die angemessene theologische Ortung der Erbsünde unerlässlich sind, ist unschwer einsichtig. Für die Unerlässlichkeit des ontischen Elements (der Gnade, die heilig macht) ist allein schon eine Kindertaufe, die das *peccatum naturae* wirklich tilgt, Erweis. Daß der personale Aspekt nicht vernachlässigt werden darf, wird immer dann klar, wenn man die Qualität „Sünde“ nicht verkürzen will (und nicht der Meinung ist, im Kleinkind den reinen Fall von Erbsündlichkeit vor sich zu haben...). Das komunitäre Element wird dann mit Vorzug das Moment der Geschichte des Heils einzubringen haben. Die Elemente der abschließend (370) gebrachten beschreibenden Definition machen das deutlich. Erbsünde (= *pecc. orig. originatum*) als Unfähigkeit zum Dialog („*alienazione dialogale*“) mit Gott und den Menschen – bedingt durch den Ausfall der Teilhabe am göttlichen Leben, für den eine freie menschliche Initiative verantwortlich ist – und das vorrangig zu jeder

möglichen Stellungnahme aller Glieder der jetzigen Menschheit. Auf die Reihenfolge wird betont Wert gelegt: der personale Aspekt ist erstrangig, der „metaphysische Grund“ für diese Unfähigkeit ist ihm nachgeordnet. In der Tat, bestimmende Leitgedanken des ganzen Werkes haben hier noch einmal Niederschlag gefunden: die Erbsündlichkeit möglichst ohne Rückgriff auf ein die Glaubwürdigkeit minderndes Dekret Gottes zu erklären; von einer (statisch mißverständbaren) „privatio gratiae sanctificantis“ wegzukommen; für die erbündliche Verfaßtheit so etwas wie einen Ort der Erfahrung aufzuweisen, d. h. zur Einsicht Thomas' „iustificatio est quaedam voluntatis immutatio“ analog die Dialogunfähigkeit (= klassisch „Unfähigkeit zum amor Dei super omnia“) die negative Entsprechung sein zu lassen. – Vielleicht wäre es den Verf. nicht recht, wenn man sagte, daß sie so der klassischen Kurzformel von der Erbsünde als *privatio gratiae sanctificantis*, von der gegen den Willen des Schöpfergottes zugezogenen Pneumalosität, zu ihrer für das rechte Verständnis unerläßlichen Ausbuchstabierung verholfen haben? Es sollte ihnen aber recht sein können, das in der Fülle der *analogia fidei* und für heute geleistet zu haben.

„Für heute“ – das meint (über die Nutzbarmachung der Fortschritte auf exegetischem, hermeneutischem Feld hinaus) nicht zuletzt, evolutives Weltbild maßgeblich sein zu lassen. Es sei gestattet, hier auf eine Einzelheit einzugehen, die aber für die Gesamtkonzeption durchaus nicht beiläufig ist. Es handelt sich um die Hypothese, daß durch die Sünde Dynamik und Elan auf das „Paradies“ hin unterbrochen worden sind und es mithin bei einer bloß virtuellen Gegebenheit der Urstandgaben (mit dem Kern „heiligmachende Gnade“) geblieben ist. Daß die Daten weder der Schrift noch des Lehramts eine solche Hypothese verbieten, sei einmal unterstellt. Immerhin, ihre Aufstellung gegen die *opinio communis* ruft nach Begründung. Die könnte darin liegen, aus dem einsinnigen aufsteigenden Duktus auf Christus hin diesen Christus zwingender als die Schlüsselwirklichkeit erkennen zu lassen (und nicht von der Erbsünde als einem *primum cognitum* her die Geleise für Christi mögliche reparatur-Funktion gelegt sein zu lassen); es könnte das Anliegen sein, eine kompromißlose evolutive (beispielsweise teilhardische) Sicht nicht durch das Schema „Fülle des Anfangs – Abfall – mühsamer Aufstieg zur Fülle des Ziels“ zu relativieren. Zweifellos legitime Anliegen. Wenn auch gesagt werden darf, daß die Besorgung des erstgenannten nicht der besagten Hypothese als eines unerläßlichen Vehikels bedarf. Und wenn auch gefragt werden muß, ob man mit dieser Hypothese nicht einen zu hohen Preis bezahlt hat? Denn was dann – anscheinend schwer vermeidbar – bei ihrer Ausarbeitung herauskommt, hat man gelegentlich „theologischen Monogenismus“ genannt. Die Verf. wehren sich dagegen; verständlicher Weise, denn solche einigermaßen forsche Etikettierung soll gewiß nicht der Wertung entbehren. Nun geht ja das vorgelegte Modell in der Tat über die nicht selten vertretene Position hinaus, die erste Sünde nicht einfach Nr. 1 sein zu lassen, sondern ihr qualitative Besonderheit zuzuerteilen. Die darüber hinausgehende Detaillierung ist dann aber mit sovielen Komplizierungen behaftet, daß man durchaus fragen kann, ob man sie in Kauf nehmen solle. Denn so sieht das aus, wenn und damit das Paradies „*possesso virtuale delle perfezioni soprannaturali*“ bleibt: der zuerst und allein die Schwelle zu bewußter Freiheit durchstoßende Mensch sündigt in seiner ersten Entscheidung. Gewiß, eine solche Tatsachenaussage bzgl. des ersten reduplikativ menschlichen Aktes ist noch hinreichend abgesichert gegen einen Einwand Thomas' (Sth I 63, 5) „... illa operatio, quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse“. Aber wie soll einsichtig werden, daß eben diese erste Sünde bei allen andern, die nach dem ersten Menschen zur Bewußtheit durchstoßen, eine „*spinta interna istintiva*“ (320) zur weiteren übernatürlichen Evolution hin blockiert, so daß universal kein Paradies realisiert werden kann? Mag immer diese erste Sünde den Freiheitsraum anderer beeinflussen – ihn so durch sie bestimmt sein lassen, daß alle nachfolgenden Erstentscheidungen negativ ausfallen, bedarf der Einsichtigmachung. – Es soll hier keine Konsequenzmacherei betrieben werden. Zum einen wehren sich die Verf. mit Recht dagegen, hier den Nerv ihrer Konzeption sehen zu wollen; ansonsten würden sie beispielsweise nicht alternativ ein abweichendes Modell der Weitergabe anbieten (321) – zum andern sind Fragen, die mehr auf dem Feld des *pecc. orig. originans* liegen, nicht von erstem Interesse. Aber dann immer noch von solchem, daß man um des *pecc. orig.*

originatum willen die begründende, entlassende Ursünde nicht mit Verstehensschwierigkeiten belasten sollte.

Zum Überfluß noch einmal: Diese Bemerkungen wollen und können das positive Urteil über ein gewichtiges Buch nicht schmälern.

A. Stenzel, S. J.

Häring, Hermann, *Kirche und Kerygma – Das Kirchenbild in der Bultmannschule* (Ökumenische Forschungen I, Bd. VI). 8° (432 S.). Freiburg 1972, Herder. 68.– DM.

Trotz aller Betonung, heutige Theologie sei „post Bultmann“ anzusetzen, ist Bultmann und sein Einfluß immer noch Thema zahlreicher theologischer Untersuchungen. Darin dürfte aber deutlich werden, daß solideres theologisches Bemühen in der simplen Deklaration, dieses oder jenes sei überholt, kein gültiges Argument zu erkennen vermag und sich deshalb mit einem gewissen Recht immer wieder auf jene Fragen und Wege bezieht, die den letzten *sicheren* Orientierungspunkt markieren. Sicherlich wird jeder neue Orientierungspunkt mit ähnlicher Bedeutung nicht nur völlig beziehungslosem freien Einfall zu verdanken sein, sondern eben auch der Auseinandersetzung mit den grundsätzlichen Fragen und Methoden der vorangehenden theologischen Epoche. Selbst wenn solche Auseinandersetzung unzureichend bleibt und Wesentliches bei den Vorgängern übersieht, ist sie doch für die Schaffung eines jeweils neuen theologischen Horizonts und Stils unverzichtbar.

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen eingereicht; die Fragestellung H.s ist katholisch. Das Recht dazu läßt sich kaum bestreiten, doch ein Wort zur Sinnhaftigkeit dieser Frage an Bultmann und seine Schule kann vielleicht zu einer ersten Klärung beitragen, um die Lektüre gleich von unangemessenen Erwartungen frei zu machen. Die Ausführungen werden aber selbst ergeben, daß die Rolle der Kirche allgemein gesprochen bei Bultmann und seinen Schülern weitaus bedeutsamer ist als eine globale Kenntnis dieser Theologen und ihrer Werke zunächst vermuten läßt.

Im Vordergrund der Arbeit steht die Frage nach der Kirche zwar bei Bultmann und seinen Schülern nicht. Aber das Bedenken der Grundlagen christlichen Glaubens kann nicht ohne Konsequenzen für das Kirchenbild bleiben. Und in dem Maße, wo ein Katholik in der Bultmannschule ein ernsthaftes Sich-einlassen auf die Grundlagen christlichen Glaubens zu erkennen meint, wird für ihn die Frage nach dem Kirchenbild dort nicht nur sinnvoll, sondern sogar dringlich. – Der äußere Aufbau der Arbeit in 7 größeren Darstellungen der einzelnen Theologen, angefangen mit Bultmann selbst, ist einfach. Interessanter ist die sachlich gemeinte Einteilung in 3 Teile: „Kirche, das paradoxe Zeichen“ (25–136) mit R. Bultmann und H. Braun; „Kirche aus Jesu Wort“ (137–290) mit E. Fuchs, G. Ebeling und G. Bornkamm, sowie „Kirche auf Wanderschaft“ (291–386) mit E. Käsemann und H. Conzelmann. Eingerahmt wird das Ganze durch eine Einleitung (11–23), Folgerungen (387–409), durch ein umfängliches Literaturverzeichnis (410–431) sowie durch zwei Abkürzungsverzeichnisse (10; 431 f.), die man jedoch besser als Sigelverzeichnis für die Werke der behandelten Theologen und als eigentliches Abkürzungsverzeichnis unterschieden hätte.

Die „Gemeinde der Entweltlichten“ nach Bultmann bietet die Grundlage für die folgenden Darstellungen. Dieser Ansatz ist von H. schon in der Einleitung knapp, aber m. E. treffend gekennzeichnet worden: „Die Rede von der Kirche enthüllt sich als Interesse am Glauben schaffenden Wort“ (21); das aber bedeutet, daß mit „der ekkesiologischen Defizienz von Bultmanns methodischem Ansatz“ (ebd.) nüchtern zu rechnen ist. Für H. ergibt sich daraus: „Bultmanns Kirchenbild ist im Rahmen seiner hermeneutischen Grundfrage zu suchen und zu belassen, und die Kirche wird sich primär als hermeneutischer und damit als sehr zentraler Topos erweisen“ (22). – Folgerichtig setzt die Darstellung mit einer Betrachtung der Verkündigung des Kerygmas als Konstituierung der Kirche (33) ein. Von da aus ergeben sich die Fragen nach Geschichte und Eschatologie für Bultmann von selbst, zusammengefaßt im Bild des „Leibes Christi“. Die Charakteristika der Gemeinde der Glaubenden wieder sind darin angelegt. H. schließt mit Überlegungen „Zur „Beurteilung“, Seiten, die vor allem durch Fragezeichen bestimmt sind.