

scher Theologie dargestellt, und zwar unter Berücksichtigung ihres geistig-kulturellen Hintergrundes der neuzeitlichen „Wende zum Subjekt“. – K. charakterisiert diese Methode als Abfolge von 3 Schritten, die ihm dann jeweils dienen als Gliederungsprinzip bei der Darstellung einzelner Themen Rahnerscher Offenbarungstheologie: 1) Eine philosophische Grundlegung des Menschen: Ausgehend vom theologischen Faktum der Offenbarung in einer Formulierung, die jeweils die spezifischen Verständnisschwierigkeiten von seiten des Zeitgeistes im Blick hat, nach der Bedingung der Möglichkeit im Menschen fragen, daß er das anfangs formulierte Faktum erkennen kann. 2) Eine philosophische Grundlegung der Offenbarung Gottes: Im Anschluß an die vorausgegangene philosophische Analyse des Menschen nach deren Implikationen fragen für eine *mögliche* Offenbarung, und zwar wie der Mensch aufgrund seines Wesens mit einer Offenbarung Gottes rechnen *muß*. 3) Ein Überdenken der christlichen Offenbarung: Mit Zuhilfenahme der festgestellten Korrelation zwischen dem Menschen und der Offenbarung Gottes ein vertieftes Verständnis der konkreten überlieferten Offenbarung im Christentum gewinnen. Dann zeigt K., wie Rahner diese Methode zunächst in „Hörer des Wortes“ verwendet auf dem Hintergrund einer rationalistisch-aufklärerischen Ablehnung der Geschichtlichkeit und Freiheit der Offenbarung (26–82). War das Offenbarungsverständnis von „Hörer des Wortes“ vor allem gegen den Anspruch einer autonomen Vernunft entwickelt, so setzte sich Rahner in der späteren Phase seiner Offenbarungstheologie mit dem Anspruch der Naturwissenschaften, vor allem der Evolutionslehre, auf ein autonomes Welt- und Geschichtsverständnis auseinander; den früheren Überlegungen über die wesentliche Offenheit des Menschen auf die Geschichte folgt nun bei Rahner eine Reflexion über die Offenheit der Geschichte als ganzer auf Gott (84). In diesem Zusammenhang stellt K. zunächst die Rahnersche Sicht einer transzendentalen Offenbarung Gottes dar, die als seine Selbstmitteilung an die Welt die treibende Kraft deren „sich selbst-transzendierenden“ Werdens ist (83–129), um dann die Christologie Rahners in ihrer Bedeutung für die ganze, sowohl transzendente als auch kategoriale Offenbarung zu erörtern. – Zum Schluß kommt der Vf. auf die Relevanz dieser Offenbarungstheologie für die Probleme der Kirche auf den Philippinen zu sprechen, zu denen er außer der Inkulturationsfrage auch die Frage zählt, die in der Theologie der Befreiung aufgegriffen worden ist: welche Bedeutung hat für das Heil des Menschen im Gottesreich die Bemühung um eine gerechtere Gesellschaft (189–196). Bei Rahner hat der Vf. gelernt: Die Offenheit der ganzen menschlichen Geschichte auf Gott ermöglicht sowohl eine vorwiegend positive Haltung zu einzelnen, auch „heidnischen“ Kulturen als auch ein tieferes Verständnis für die Bedeutung des menschlichen Einsatzes für Gerechtigkeit schon jetzt, in der Geschichte. Bezüglich der Inkulturation in der konkreten philippinischen Situation verweist K. auf die Arbeiten von L. N. Mercado, S. V. D.: *Elements of Filipino Philosophy*, Tacloban City 1974 – und *Elements of Filipino Theology*, Tacloban City 1975. Als spezifische Elemente der philippinischen Kultur, die in einer inkulturierten Theologie positiv aufzunehmen wären, nennt K.: waches Bewußtsein für mitmenschliche Beziehungen, Rolle der Vermittler im sozialen und religiösen Leben (Heiligenverehrung), eine tiefe Beziehung zu den Toten, ein Wirklichkeitsverständnis mit tiefem Empfinden für die Einheit von Sakralem und Profanem. Im vorliegenden Buch bleibt es bei diesen Andeutungen. Ein westlicher Leser kann also an dem Buch vor allem eine gute und getreue Darstellung Rahnerscher Theologie würdigen, obwohl er kaum Neues erfährt und auch die Fragen, die er ans Rahnersche Offenbarungsverständnis stellen könnte, nicht berücksichtigt sieht.

J. BOLEWSKI S. J.

SIEVERNICH, MICHAEL, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (Frankfurter Theologische Studien 29). Frankfurt/M.: Knecht 1982. 464 S.

Auf den ersten Blick scheint die Lehre von der Sünde, die sog. Harmatologie, in der Theologie der letzten Jahrzehnte eine sehr bescheidene Rolle zu spielen – dann jedenfalls, wenn man oft vergeblich nach Monographien zu diesem Thema sucht. Die vorliegende Arbeit weist auf überzeugende Weise nach, daß es sich ziemlich anders

verhält: In bedeutsamen und fortwirkenden denkerischen Neuansätzen quer durch die Konfessionen hindurch gibt es Aspekte einer Theologie der Sünde, die für die gegenwärtige Pastoral wegweisenden Charakter haben können. – Damit ist bereits die doppelte Zielsetzung der vorliegenden Arbeit benannt, die in Münster von Adolf Exeler betreut und als Dissertation angenommen wurde: Einerseits handelt es sich um ein grundsolides Kompendium herausragender Gestalten neuerer theologischer Rede von Schuld und Sünde; insofern haben die ersten 300 Seiten vor allem unter systematisch-dogmatischer Rücksicht erhebliches Gewicht. Andererseits bleibt Vf. von pastoralen Absichten bestimmt, was sich in der anschließenden Sichtung einiger neuerer Glaubensbücher zur Thematik von Sünde und Schuld zeigt. Man könnte sogar von zwei relativ selbständigen Teilen dieses Buches reden, gäbe es nicht ein sehr gelungenes Gelenkstück, das mit beachtlicher systematischer Kraft die äußerst divergierenden theologischen Ansätze auf einige gemeinsame Momente hin zusammenfaßt und von diesen „Tendenzen und Aspekten der Theologie der Sünde in der Gegenwart“ her (289–302) die Kriterien für eine kritische Präsentation und Untersuchung der neueren Glaubensbücher auf diese Thematik hin gewinnt. – Dem eher systematisch geprägten ersten Hauptteil, welcher die wesentlichen Gestalten einer Theologie der Sünde in der Gegenwart vorstellt, ist eine knappe Einleitung (15–30) vorausgeschickt. Hier präsentiert Vf. zunächst sein Thema und macht dabei nicht nur auf epochal bedingte Schwierigkeiten der Rede von Schuld und Sünde aufmerksam, sondern auch auf einen tiefer reichenden Wandel des Verständnisses. Dessen Ambivalenz ist darin zu sehen, „daß dem Rückgang des Verständnisses für personale Schuld eine Zunahme des Verständnisses für die ‚objektive‘ Schuld entspricht, in welche Subjekte leidvoll verstrickt sind“ (21). Auf einsichtige Weise beschreibt und rechtfertigt Vf. sodann die zuvor bereits benannte doppelte Absicht seiner Arbeit, die von ihm getroffene Auswahl an theologischen Neuansätzen (Kriterien sind „eine gewisse Repräsentativität für das theologische Denken; eine feststellbare Wirkungsgeschichte; Verschiedenheit der jeweiligen Ansätze“; 26) und schließlich die von ihm gewählten Methoden samt der Disposition. Dabei wird bereits erkennbar, daß die für die Praxis bzw. die Pastoral relevanten Aspekte des Themas in einem viergliedrigen analytischen Schema zusammengeordnet werden. Dabei fügen sich eher lebenspraktische und mehr reflexiv-theologische Momente wechselseitig ineinander: Ausgangspunkt ist die Zuordnung von „Sünde und Erfahrung“, worin sich bereits die grundlegende „Lebensrelevanz“ des Themas andeutet. In theologischer Entfaltung sind dann die „Dimensionen der Sünde“ ebenso zu untersuchen wie die wechselseitige Zuordnung von „Sünde und Erlösung“. Nach dieser theologischen Innenschau geht der Blick wieder auf die Lebensrelevanz und beleuchtet die Zuordnung von „Sünde und Praxis“. Dieses Schema, das mitten in allem theologischen Pluralismus (zumindest unter diesen Rücksichten generell) gleichsinnige Interessen der dargestellten Ansätze zu benennen erlaubt und zugleich Kriterien an die Hand gibt, um auf theologisch wie pastoral verantwortbare Weise von Schuld und Sünde zu reden, wird freilich inhaltlich erst voll gerechtfertigt und gefüllt im abschließenden Rückblick zum ersten Hauptteil der Arbeit (289 ff.).

Dieser 1. Hauptteil selbst beinhaltet die Darstellung der Theologie der Sünde bei sieben herausragenden Theologen der letzten Jahrzehnte (33–288). Schon die ebenso kenntnisreiche wie prägnante Skizze zu *K. Rahners* Behandlung dieses Themas (33–66) läßt erkennen, was innerhalb der Sündenthematik das Grundvermögen der Freiheit und deren soziale Dimensionen mehr und mehr in den Vordergrund rücken. Ähnliches läßt sich dann bei *P. Schoonenberg* feststellen (69–103), der als einer der wenigen sich explizit und mehrfach zum Thema geäußert hat. Beachtenswert erscheint auch die Position von *P. Tillich*, bei dem die Sündenlehre (in der Kontraposition zur Christologie) geradezu als „Mitte des Systems“ (114, insges. 103–142) bezeichnet werden kann. Naturgemäß nimmt hier die Explikation und genauere Differenzierung des für Tillich grundlegenden Entfremdungsbegriffs einen breiten Raum ein (vgl. bes. 138 ff.). In nochmals andere Richtung führt die Behandlung der Sündenthematik durch *P. Teilhard de Chardin* (143–180), bei dem Vf. einerseits eine Relativierung der Sünde feststellt (insofern sie in den Gesamtzusammenhang eines evolutiven Kosmos gestellt wird), andererseits jedoch eine Verschärfung (insofern dem Menschen die Ge-

schichte zu freier Auto-Evolution überantwortet ist und seine Verantwortung damit ins Universale wächst). Einen ersten Versuch zur politischen Wendung der Hermeneutik von Sünde und Vergebung findet Vf. bei *D. Sölle* (184–198), deren Position allerdings theologische und welthafte Momente kaum überzeugend zu vermitteln vermag. Demgegenüber zeigt sich vor allem in der weiteren Entfaltung und Differenzierung der politischen Theologie von *J. B. Metz* (202–232) eine wegweisende und gerade auch für kirchliche Verkündigung beachtenswerte Gestalt der Rede von Sünde und Schuld in individuellen wie gesellschaftlichen Zusammenhängen. Schon rein umfangmäßig zeigt die abschließende Darstellung der „Rede von der ‚strukturellen Sünde‘ in der latein-amerikanischen Theologie der Befreiung“ (232–282), daß hier das Herz des Vf.s schlägt. Daß er sich (auch und gerade) hier besonders gut auskennt, offenbaren die soliden Differenzierungen der einzelnen Positionen (vgl. z. B. 234f.) ebenso wie die präzise Neubestimmung bzw. Durchdringung der „Praxis“ durch theologale Momente, die von zahlreichen Kritikern dieser Theologie meist geflissentlich übersehen wird. Vf. spricht in diesem Zusammenhang mit Recht von einer „dritten Dimension“, und diese, nämlich „die lebendige Gegenwart des Geistes, qualifizierte Praxis in ihrer Dimensioniertheit, Theorie in ihrer Differenziertheit und das analoge Verhältnis beider zueinander“ (249).

Die systematisch gekonnte, dabei ebenso knappe wie präzise Darstellung all dieser sehr verschiedenen Ansätze heutiger theologischer Rede von Schuld und Sünde erweist ein vorbildliches Einfühlungsvermögen des Vf.s in die verschiedenen und z. T. konträren Denkwelten der einzelnen Theologen. Daß er auf sein Thema stets erst nach einer globaleren Beschreibung des denkerischen Ansatzes überhaupt wie der zentralen Intentionen der jeweiligen Theologen hinsteuert, bewahrt ihn vor voreiligen Kurzschlüssen und eröffnet dem Leser jenen Horizont, in dem das theologische Nachdenken über Schuld und Sünde sich jeweils entfaltet. Dabei verfügt Vf. nicht nur über eine hervorragende Kenntnis der einschlägigen Schriften wie des gesamten Werkes der von ihm dargestellten Theologen, sondern auch über eine stupende Fülle selbst entlegener Sekundärliteratur, die er auf äußerst geschickte Weise eingearbeitet hat. Umsichtig und hilfreich gestaltet sind die Anmerkungen, die oftmals auf kürzestem Raum weit über den engeren thematischen Rahmen der Arbeit hinaus Wissenswertes nachtragen (vgl. z. B. 128, A. 126; 206, A. 33; 215, A. 97f.; 271, A. 179f. usw.). Dem ohnehin schon breit geratenen 1. Hauptteil sind noch einige Exkurse eingefügt, die S. den jeweiligen Theologen zugeordnet hat: So findet sich bei Rahner ein Blick auf die Sündentheologie des Ignatius v. Loyola (66 ff.), bei Teilhard de Chardin eine Skizze zu „Heilsoökonomie und Sünde bei Irenäus von Lyon“ (181 ff.), bei Sölle die Strukturparallele in der politischen Philosophie der Vergebung von H. Arendt (198 ff.) und schließlich bei der „Theologie der Befreiung“ ein entsprechend breiter geratener Exkurs zu Bartolomé de Las Casas (282–288). Darüber hinaus hat Vf. versucht, über die engeren Grenzen der Theologie hinaus die literarische Verdichtung mit der Erfahrungsdimension in seine Darstellung einzubeziehen; die entsprechenden Passagen mit äußerst knappen Inhaltsübersichten einzelner Werke (bes. 94–97, 226–229) dürften allerdings eher illustrativen Charakter haben und beachten zu wenig die vielschichtige Aussagegestalt solcher literarischer Gebilde.

Den Übergang zum 2. Hauptteil der Arbeit macht das eingangs bereits skizzierte 3. Kap., das inmitten des eindringlich beschriebenen theologischen Pluralismus (289 ff.) dennoch gemeinsame Tendenzen und Aspekte gegenwärtiger Theologie der Sünde systematisierend zusammenzufassen versucht (289–302). Nur einige Momente sind hier zu nennen: So vermißt Vf. gerade angesichts der Erfahrungsbezogenheit dieses neueren theologischen Denkens die mangelnde Einbeziehung individueller Erfahrungen des Schuldigwerdens vor Gott (293). Als wesentliche gemeinsame Dimension neuerer Rede von Sünde sieht er die Beachtung der „Freiheit“, die eine Art „Leitbegriff“ darstellt – „doch konzentriert sich das tendenziell gemeinsame Interesse mehr auf die Bestimmung des objektiven Freiheitsraumes, in dem das freiheitliche Subjekt sich *beziehungsreich* vollzieht, an dem es mitwirkt und von dem es – nicht nur äußerlich – geprägt wird“ (296). Ob sich allerdings eine konfessionelle Annäherung insofern feststellen läßt, „als sich in der protestantischen Tradition der Blick von der

Sünde im Singular zum Blick auch auf die Sünden im Plural weitet ..., während sich in der katholischen Tradition umgekehrt der Blick von den Sünden im Plural zum Blick auf die Sünde im Singular verschärft“ (196f.), wird man wohl eher bezweifeln, nicht zuletzt angesichts der vorausgehenden Darstellung! Mit Recht ist hingegen die wachsende Zuordnung von Sündenlehre und Erlösungslehre vermerkt (298) wie auch „eine Tendenz, die Bedeutung des menschlichen Handelns hervorzuheben und dabei nicht nur die Selbstverwirklichung (vor Gott) in den Blick zu nehmen, sondern auch die Aufgabe der Weltgestaltung und Sinnstiftung in der Geschichte“ (300). – Der 2. Hauptteil (303–409) erprobt das unmittelbar zuvor dargestellte viergliedrige Schema von Lebensrelevanz und theologischer Auslegung der Sündenthematik an insgesamt vier Glaubensbüchern der neueren Zeit, welche für die theologische Erwachsenenbildung wichtig geworden sind. Nach einem (zu breit geratenen) Einstieg in die allgemeine Bedeutung von Glaubensbüchern in der theologischen Erwachsenenbildung (308ff.) folgt eine jeweils ca. 20seitige Vorstellung und thematische Sichtung von vier „Glaubensbüchern“, welche „relativ umfangreiche Gesamtdarstellungen des Glaubens enthalten, die eine weite Verbreitung gefunden haben und die als Medium in der theologischen Erwachsenenbildung gedient haben, dienen oder zumindest dazu geeignet sind“ (314). Mit deutlicher Sympathie präsentiert S. zunächst den „Holländischen Katechismus“ (316–337), dem er ebenso große Erfahrungsbezogenheit wie theologische Dignität in der Entfaltung der Sündenthematik zubilligt. Ähnlich positiv äußert er sich auch zum „Neuen Glaubensbuch“ (362–387), in dem trotz quantitativ geringeren Umfangs die Sündenthematik ausführlich „unter dem Aspekt der ‚Freiheit‘ als heutigem Inbegriff des Christlichen“ dargestellt wird (386). Auch wenn eher der Ansatz als dessen fehlende breitere Ausgestaltung hohes Lob erhält, bleibt die Behandlung der Sündenthematik in diesem Glaubensbuch für Vf. wegweisend. Demgegenüber schneidet der „Evangelische Erwachsenekatechismus“ ziemlich schlecht ab (337–362). Trotz der zentralen Stellung der Sündenthematik wird diese individualistisch verengt und ohne Rückbindung an konkrete Schulerfahrung dargeboten. Noch schärfer fällt die Kritik angesichts Hans Küngs „Christ sein“ aus (388–409). Bei allem Wohlwollen sieht Vf. hier eine Umakzentuierung der Sündenthematik in die Leidensproblematik, eine theologisch unzulängliche Auslegung der Erlösungswirklichkeit und eine vorwiegend individuell-gottunmittelbare Beschreibung der Glaubenswirklichkeit. Das Fazit lautet demnach: „Insgesamt und von der Ökonomie des Buchs her gesehen ist die Behandlung der theologisch zentralen Thematik von Schuld, Sünde und Vergebung teils inkohärent, teils unvermittelt und teils defizitär.“ (408). Auch bei diesen gerafften und ganz aufs Thema zugespitzten Darstellungen erweist sich, daß Vf. die Gabe solider Präsentation in äußerster Verknappung besitzt. Daß auch hier jeweils die Gesamtgestalt und Besonderheit der sehr verschiedenartigen Glaubensbücher zur Sprache kommen, zeigt die Kompetenz in der Herausarbeitung und kritischen Analyse der jeweiligen Sündentheologie. Zudem weiß Vf. auch in gekonnter Weise Kritik zu üben, obwohl er sich damit bei den von ihm eindeutig bevorzugten Glaubensbüchern eher zurückhält.

Die „abschließenden Bemerkungen“ (410–416) akzentuieren nochmals die vier zentralen inhaltlichen Bereiche einer heute verantwortbaren Rede von der Sünde in Gestalt von Postulaten (410–413), machen durch eine (an dieser Stelle eher deplaziert wirkende) Problemanzeige auf die „Sünde“ des Rüstungswettlaufes aufmerksam (413–415) und münden in einen Epilog, der (auf allzu knappe Weise) den Humor als die Haltung beschreibt, in dem Christen auch ihrer Sünde gewahr werden (415f.). – Blickt man nach dieser eindringlichen Sichtung auf die gesamte Arbeit zurück, so wird man ihr zunächst unumwunden Lob und Anerkennung zollen. In ungeheurer inhaltlicher Dichte und ohne Abstriche an einer einfühlsamen Darbietung verschiedenster Konzepte hat es S. verstanden, maßgebliche Ansätze der gegenwärtigen Theologie auf die darin erkennbare Thematik von Schuld und Sünde hin zu befragen und vorzustellen; daraus hat er zugleich ein ebenso pastoral-theologisch wie systematisch-theologisch überzeugendes Raster von inhaltlichen Desideraten und Aspekten entwickelt, das seine durchschlagende Kraft bei der Sichtung neuerer Glaubensbücher erweist und so zugleich die Umrisse einer neuen Rede von Schuld und Sünde deutlich

werden läßt. Dabei ist die Sprache ebenso schlicht wie prägnant und zudem eigenständig, so daß trotz der Vielfalt in der Darstellung verschiedenster Ansätze das Buch auch sprachlich-stilistisch seine Einheitlichkeit bewahrt. Dennoch wird man sich fragen dürfen, ob diese Arbeit nicht zu breit und umfangreich geraten ist. Man gewinnt bei der Lektüre den (durchaus angenehmen!) Eindruck, daß die Gesamtdarstellung ohne größeren Verlust nach dem 1. Kap. hätte abgeschlossen werden können. Die Explikation an den verschiedensten Glaubensbüchern wirkt (auch angesichts der disproportionierten Kürze) angestückt und fügt dem zuvor gewonnenen Ertrag kaum neue Aspekte hinzu. Hätte S. statt dessen versucht, die inhaltliche Anbindung und den jeweiligen Fortschritt in den einzelnen theologischen Ansätzen im fortlaufenden Text deutlicher zu machen, hätte er gleichsam den im nachhinein verdeutlichten „roten Faden“ in die wechselseitige Abfolge und Ergänzung der einzelnen Theologien gleich in seine Darstellung mit einbezogen, so wäre seine Arbeit wesentlich „spannungsvoller“ (im doppelten Sinn des Wortes!) geworden und hätte wohl auch die geschichtliche Wendung der systematischen Entfaltung des Gedankens deutlicher werden lassen. Genau diese (im Rückblick und auch im selbständigen Durchblick) erkennbare spekulativ-geschichtliche und dialektische Fortentwicklung der Sündenthematik hätte das Gewicht wie den systematischen Zusammenhalt der ersten 300 Seiten der Arbeit noch erhöhen können. Dabei hätte man sich freilich – und das sei ein zweiter wesentlicher Punkt der Kritik – auch gewünscht, daß Vf. in diesem 1. Hauptteil sich seinen Autoren gegenüber kritischer gezeigt hätte. Während er bei Teilhard (171 ff.) und Sölle (191 ff.) seinen „Ertrag“ ausdrücklich um die Dimension der „Kritik“ ergänzt und diese auch bei Tillich einfügt (125 ff.), fehlt eine ähnliche *kritische* Würdigung bei Rahner, Schoonenberg, Metz und (verständlicherweise) bei der „Theologie der Befreiung“ (wobei hier zwar anderweitige Kritik geschildert, zugleich aber zurückgewiesen wird; vgl. 265 ff.). Weitertreibende Kraft gewinnt eine Dissertation nicht allein aus der affirmativen Darstellung, sondern auch aus den (auf solider Kenntnis beruhenden) kritischen Fragen; die Kompetenz dazu wird man dem Vf. gerne zubilligen, zumal er im resümierenden 3. Kap. des 1. Hauptteiles selbständig zu ordnen und zu werten weiß. Um so bedauerlicher bleibt es, daß er diese Kritik oftmals unterschlagen hat. Weniger gewichtig erscheinen zwei abschließende Bemerkungen: Angesichts der beständigen Doppelung von „Schuld und Sünde“ hätte man sich an irgendeiner Stelle der Arbeit eine deutlichere Abgrenzung beider Begriffe gewünscht; diese kommt zwar – eher beiläufig – bei der Darstellung des „Evangelischen Erwachsenenkatechismus“ zur Sprache (348), wird aber niemals ausgeführt. Will man allerdings – wie Vf. zu Recht betont – die Erfahrungsdimension einbeziehen, so wird man schon genauer klären müssen, wie und was denn erfahren wird, ob „Schuld“ oder „Sünde“. Eher störend und in Ordnung und Anzahl zudem völlig beliebig wirken die zahllosen Mottos zu den einzelnen Teilen, Kap.n und Unterabschnitten; angesichts der Tatsache, daß ein Text für sich spricht bzw. sprechen muß, sollte man in einer wissenschaftlichen Abhandlung darauf weitgehend verzichten.

Freilich rühren solche Bemerkungen bereits an persönliche Stilfragen. Unbeschadet dieser kritischen Hinweise bleibt die vorliegende Arbeit – gerade angesichts erkennbarer Defizienzen im Bereich der Hamartologie – eine sehr begrüßenswerte und wertvolle Hilfe für die künftigen Denkwege einer „Theologie der Sünde“; dies gilt sowohl im Blick auf die praktische Lebensrelevanz als auch auf den theoretischen Diskurs. Der systematischen wie der praktischen Theologie wird dieses Buch auf lange Zeit als willkommenes, ja beinahe unverzichtbares Kompendium neuerer Ansätze der Hamartologie dienen.

A. SCHILSON