

die Übertragung der Fachausdrücke für den nicht fachkundigen Leser. Von der Sacher her ergeben sich zu dem noch Komplikationen aus der Nachgeschichte des Textes, denn die hier erstmals belegte Terminologie findet unter Beibehaltung der formalen Konstanz eine permanente inhaltliche Neuinterpretation. Der Vf. hat sich dafür entschieden in der Regel mit heute gängigen Begriffen zu arbeiten. Die Übersetzung liest sich daher flüssig. An einigen Stellen präzisiert er bisherige Übersetzungen, so etwa VM IX den »Slawenfürsten« oder VC IV »des Urvaters Ehre und Reichtum«. Aus der Einleitung wird der Leser mehr erahnen (vgl. den Hinweis auf die nicht näher spezifizierte Bibliographia Cyrillo-Methodiana S. 15), daß zu den dargestellten Sachverhalten auch wissenschaftliche Kontroversen geführt werden. Der Kommentar in den Anmerkungen dürfte nur bedingt ausreichen, um ein wenigstens annähernd präzises Verständnis des Textes zu vermitteln. Andeutungsweise wird bei den Bemerkungen zu VM IX deutlich, wie auch der nicht

sachkundige Leser hätte in die Lektüre eingeführt werden können. Hier verweist der Vf. auf die dramatische Spannung und die meisterhafte Komposition des Textes.

Slavica non leguntur, weil es zumeist nicht gelesen werden kann. Dies gilt auch von den erzählenden Quellen eines wesentlichen Teils europäischer Geschichte. Die preiswerte und im Übersetzungsteil mit Akribie und Sprachgefühl erarbeitete Ausgabe könnte trotz der genannten Bedenken nicht nur historische Quellen, sondern hervorragende Zeugnisse europäischer Erzählkunst auch für den Nichtfachmann wieder interessant werden lassen. Ihre theologische Bedeutung, besonders im Hinblick auf ökumenische Gespräche, wird vom Vf. zu Recht betont. Für eine ernsthafte Beschäftigung wird man weiterhin die vorliegenden deutschen Übersetzungen mit entsprechendem philologischem und historischem Kommentar empfehlen.

Gerhard Welzel, Augsburg

## Festschrift

*Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag, hrsg. von A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1985, DM 68,-*

Mit der Schrift soll, wie der Titel anzeigt, das theologische Forschen und Mühen des Jubilars um die katholische Glaubenswahrheit gewürdigt werden. Von 29 Autoren, deren Beiträge in fünf Abschnitten zusammengefaßt sind (zur Gestalt heutiger Theologie – Um Vielfalt und Einheit der Theologie – Zur Vermittlung von theologischer Anthropologie und modernem Denken – Das Katholische in der Ökumene – Aneignung der Geschichte), wird ein weites Feld theologischen Denkens abgedeckt.

Im ersten Beitrag wird von J. Auer das »Realismusproblem« in der heutigen katholischen Theologie untersucht. Ein geschichtlicher Rückblick zeigt zunächst den Wandel des Problems bis herauf in die Gegenwart auf, in der nicht mehr jene Wirklichkeit die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, »die der Mensch aus dem Vorgefundenen denkend und wollend mitgestalten muß, sondern vielmehr die Wirklichkeit, die im wesentlichen als Werk menschlichen Verstehens und Planens, Findens und Gestaltens, als 'Geschöpf des Menschen' im letzten erscheint« (16), so daß durch diesen, auch die Theologie umfassenden Wandel »die Möglichkeit eines unmittelbaren 'Verstehens' von Wahrheit und Wirklichkeit immer mehr in Frage

gestellt wird« (ebd.). Daher wird von A. zunächst der »Ort des 'Realismusproblems' in der Theologie bestimmt (17). Dabei kommt seiner Unterscheidung von zwei Arten von Theologie (als »Glaubenswissenschaft« bzw. als »Glaubensverständnis«) eine wichtige Bedeutung zu. Namhaftester Vertreter der ersteren ist K. Rahner, mit dessen Selbstverständnis sich A. eingehend auseinandersetzt, um deren Defizit an Realitätsgehalt aufzuzeigen. Der Grund dafür wird in der Tatsache gesehen, daß »die Realitäten, die in der klassischen katholischen Theologie von der Schrift und ihrer Sprache her bis in unsere Zeit maßgeblich waren, ... nur noch in 'Glaubenssätzen und Begriffen' erfaßt und als solche in der hermeneutischen Betrachtung des Menschen von heute einfach nicht mehr 'aussagekräftig' empfunden und darum auch nicht mehr als Wirklichkeit erachtet« werden (31). Ihr wird die »verstehende Theologie« entgegengestellt. Ihr kennzeichnendes Merkmal bestehe gerade darin, daß in ihr kein Verlust an übernatürlicher Wirklichkeit gegeben ist. Im Gegenteil, für sie sind »die 'Glaubenswahrheiten der klassischen Theologie, der Schrift und ihrer großen Tradition' die eigentlichen Realitäten« (33). Dabei kommt dem Trinitäts-, Schöpfungsgesheimnis wie dem Geheimnis der Sünde entscheidende Bedeutung zu, da ohne diese »das 'Realismusproblem' in der katholischen Theologie nicht recht gesehen und noch viel weniger beant-

wortet werden kann« (35). Diesen Sachverhalt zeigt A. abschließend in großen Zügen auf, indem er deren zentrale Bedeutung herausarbeitet. Besonders handelt er dabei über das »Geheimnis der Sünde und der Erbsünde im Besonderen« (37ff). Diese Ausführlichkeit, die zunächst verwundern kann, ergibt sich für A. aus der Natur des Geheimnisses. »Ohne ein echtes Verständnis für das, was Sünde wirklich ist, ist... der Weg zu einem rechten Welt- und Selbstverständnis des Menschen im christlichen Sinne und zutiefst zum Verständnis Jesu Christi selbst als des Gottmenschen und Erlösers versperrt« (37). Eingehend analysiert wird dabei die Ur- und Erbsünde, weil sich daraus »die drei Wurzeln jeder Sünde« ergeben: »Gottesvergessenheit, Selbstherrlichkeit und Wertverlorenheit« (39). A. ist sich bewußt, daß man seine Darlegungen als übliche »konservative Theologie« charakterisieren wird. Aber er will ja gerade der »fortschrittlichen Theologie« damit eindringlich ihren Mangel ins Stammbuch schreiben, u. zw. nicht nur um der Sache und Aufgabe der Theologie allein willen, sondern ebenso um dem »Uranliegen der Verkündigung Christi« zu dienen (42) im Interesse der Gläubigen und der Menschen, die – diese Sorge ist deutlich vernehmbar – Schaden nehmen, wenn die übernatürlichen Wirklichkeiten nicht mehr genügend und in entsprechender Weise zur Sprache kommen. W. Kasper erörtert die »Erneuerung des dogmatischen Prinzips«. Nach einer Analyse der gegenwärtigen Situation, in der gerade durch den Pluralismus in der Theologie die Frage nach der Gültigkeit dogmatischer Aussagen neu gestellt ist, und nach dem Aufweis, daß »der dogmatische Anspruch der Kirche... nicht gegen die Würde und Freiheit der Person« steht (50), wendet er sich der Aufgabe der Erneuerung des dogmatischen Prinzips zu. Die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten gründen nach K. nicht zuletzt in der schon von Bacon vollzogenen »Identifizierung von aletheia und pragma«, wodurch die »Verwechslung des Wahren mit dem Berechenbaren, Planbaren, Machbaren und Brauchbaren« (51) gegeben ist. Ein Wandel kann nach K. nur von »einer schöpferischen Erneuerung der metaphysischen Tradition« (52) ausgehen; allerdings darf dabei das richtige Verständnis von Geschichtlichkeit nicht vernachlässigt werden, was nicht gleichbedeutend ist, einem »Indifferentismus und Skeptizismus« das Wort zu reden. In dem Abschnitt »Aktuierende Konkretion« werden die Konsequenzen aus den vorausgehenden grundsätzlichen Überlegungen gezogen. Dabei kommt der Unterscheidung von »Pluralität und Pluralismus« besonderes Gewicht zu. Denn nur vom letzteren,

der einander widersprechende und sich ausschließende Positionen behauptet, gilt, daß er »mit dem dogmatischen Prinzip des christlichen Glaubens schlechterdings unverträglich ist« (57). Eine andere Frage ist jedoch, ob »auf der Grundlage der Hl. Schrift und des allen gemeinsamen und für alle verbindlichen Glaubensbekenntnisses der alten Kirche die Pluralität... auch unterschiedliche dogmatische Bekenntnisse einschließen kann« (58), ein Gedanke, dem K. offensichtlich zuneigt, wie die Verweise auf Äußerungen von Paul VI. und Johannes Paul II. nahelegen. Wenn in deren Konsenserklärungen der volle Inhalt des chalcedonischen Bekenntnisses festgehalten werde, »ohne die volle dort gebrauchte Terminologie von zwei Naturen in einer Person... zu gebrauchen« (59), so ist das doch ein anderer Vorgang als der bloße Verzicht auf eine gegenseitige Verwerfung ohne inhaltliche Rezeption eines Dogmas, wie das im Hinblick auf die beiden letzten Mariendogmen gegenüber den Protestanten für möglich gehalten wird. Wird damit die Erneuerung des dogmatischen Prinzips nicht doch in gewisser Weise unter ökumenischem Vorzeichen wieder relativiert?

Einem erkenntnistheoretischen Problem gelten die Ausführungen von K. Krenn: »Spekulative Präambeln zur Wahrheitsfähigkeit der Theologie. Zur Notwendigkeit der Erfahrung«. Sie wollen ein Beitrag zur Lösung der heutigen theologischen Krise sein, bei der »nicht irgendeine theologische Aussage in Diskussion und Kontestation gerät«, sondern bei der es »im Grunde heute um die Frage der Existenz Gottes, des Wesens Gottes und der Erkennbarkeit Gottes geht« (63). Kritisiert wird, »daß alles Theologische auf eine Wissensenebene verschoben ist, in der das Selbst des Menschen in keiner Weise in Anspruch genommen ist«, sowie die Tatsache, daß die Theologie »das eigentliche Transzendente aus ihrer Thematik eliminiert hat« und »die Perspektive des Transzendenten in ihre Themen nicht wesentlich und innerlich einbringen kann« (85f.).

Auch der Beitrag von J. Rief, »Logos und Ethos. Zur wissenschaftlichen Gestaltung der Moraltheologie« befaßt sich, speziell im Blick auf die Moraltheologie, mit der gegenwärtigen Gestalt der Theologie, sofern der Frage nachgegangen wird, wieweit der Vorwurf der Enttheologisierung zutrifft, weil sich die Moraltheologie »als Theologische Ethik konstituiert« und dabei »ihre theologische Relevanz für den autonomen Prozeß der Bildung sittlicher Normen durch die Gesellschaft... weitgehend eingebüßt hat« (92). Die sich darauf gründende Kritik wird als berechtigt anerkannt. Darum gilt das Bemühen von R. »dem

spezifisch christlichen Proprium der christlichen Moral« (98). Mit Nachdruck wird betont: »Die Frage nach dem proprium specificum christianum der christlichen Moral ist... keine ethische Frage, sondern eine Frage des Glaubens, der in der Liebe am Werk ist und... seine Moral schon immer 'mitbringt'« (99). Ziel des christlichen Ethos aber ist die Auferbauung des Leibes Christi (101). Deshalb ist eine Moraltheologie, »die dabei ist, ihren Weg als Theologische Ethik weiterzugehen«, vor die Forderung gestellt, »sich darüber Rechenschaft (zu geben), welcher Art von Notwendigkeit sie sich beugt, wenn sie sich von den notwendigen Zusammenhängen gefangennehmen läßt, die ihr von den sogenannten Humanwissenschaften... vor Augen gehalten werden« (112). Mit seinen Ausführungen nimmt somit R. nicht nur zur gegenwärtigen Gestalt der Moraltheologie Stellung, sondern fragt diese auch nach ihrem Selbstverständnis.

Auf aktuelle Probleme der Fundamentaltheologie geht J. Schumacher in seinem Beitrag: »Rationale Glaubensrechtfertigung heute« ein. In der Gegenwart ist eine solche Rechtfertigung »das Gebot der Stunde« (116). Nach einem kurzen geschichtlichen Rückblick auf die Geschichte und den Werdegang der Apologetik bzw. Fundamentaltheologie werden »neuere Versuche« vorgestellt und untersucht – so von K. Rahner, J. B. Metz, P. Knauer – und deren spezifische Akzenturierung herausgestellt. Sie kommen darin überein, »daß sie die Inhaltlichkeit der Offenbarung, nicht ihre Tatsächlichkeit begründen wollen« (132). Als weiterer bedeutsamer Unterschied im Vergleich zu früher wird festgestellt: »Wichtiger als die Wahrheit erscheint die Sinnhaftigkeit. So erfolgt eine Verschiebung vom 'esse' auf das 'agere'« (133). Auch die protestantische Fundamentaltheologie wird in die Erörterung einbezogen. Nach diesem Überblick wendet sich Sch. der Kernfrage, nämlich der objektiven Glaubensrechtfertigung zu. Seine Darlegungen enthalten, wie nicht anders zu erwarten, auch eine Kritik und Abgrenzung von den aufgezeigten Entwürfen. Gegenüber der Erscheinung, daß in diesen Fundamentaltheologien die Tatsache der Offenbarung in den Hintergrund rückt, betont Sch.: »Die Glaubenszustimmung setzt nun einmal die Überzeugung von der Tatsache der Offenbarung voraus, wenn sie nicht in der Luft hängen will« (138). Da aber die Fundamentaltheologie der Gegenwart nicht den Menschen übergehen darf, der für die Offenbarung gewonnen werden soll, untersucht Sch. auch das Wesen des Glaubens, sowie das Vermögen des Menschen und seine rationalen Grenzen. Kritisiert wird die Bezeichnung

des Glaubens als eines Wagnisses (145). Auch die Tatsache und Notwendigkeit der Wunder wird bei der Erörterung der Glaubwürdigkeitskriterien angesprochen. »Die öffentliche und allgemein verpflichtende Offenbarung bedarf öffentlicher und allgemeine Zeichen der Göttlichkeit« (149). Im letzten Abschnitt werden die entsprechenden Konsequenzen gezogen. Zu ihnen gehört die Tatsache: »Die katholische Theologie kann auf die klare Scheidung der nach Gegenstand und Erkenntnisfähigkeit verschiedenen Erkenntnisbereiche nicht verzichten, auch wenn man diese Scheidung heute oft als Zwei-Stockwerk-Denken zurückgewiesen hat« (153).

Der zweite Abschnitt »Um Vielfalt und Einheit« wird mit dem Beitrag von J. Scharbert eröffnet. Wie schon sein Titel: »Biblische Theologie und Dogmatik« ankündigt, gilt das Augenmerk der Zuordnung beider theologischen Disziplinen. Untersucht wird, wie und in welchem Ausmaß die Entwürfe der vorhandenen Biblischen Theologien – die verschiedenen Werke werden kurz charakterisiert, dabei werden ihre Vorzüge und ihre Schwächen aufgezeigt – der dogmatischen Theologie und ihrer Arbeit dienen. Sch. kommt zu der Feststellung, daß ein entsprechendes Werk, das den Anforderungen, die man heute an eine Biblische Theologie aufgrund des Wissens- und Fragestandes stellt, gerecht wird, bislang noch aussteht. Nach Sch. ist dabei »eine diachrone und zugleich synchrone Darstellung« (172) erforderlich. Ohne die Schwierigkeiten zu verkennen, bietet er am Schluß einen Aufruf, wie die zu behandelnden Epochen aufzugliedern wären. Über eine baldige Realisierung würde sich der Dogmatiker am meisten freuen!

Fragen hinsichtlich des ntl. Kanons sind die beiden anschließenden Beiträge gewidmet. F. Mußner nimmt zur Kanondiskussion unmittelbar Stellung. Wie schon aus dem Titel: »Was hält den Kanon zusammen« ersichtlich ist, geht er durchgehenden Linien in den ntl. Schriften nach. Er stellt dabei drei Aspekte heraus, die bislang nicht gesehen und aufgezeigt worden seien. Sie werden mit den drei Stichworten umschrieben: »praesentia salutis«, »Heil für alle« und »Trennung von Israel«. In den Ausführungen über die praesentia salutis läßt sich eine Unebenheit nicht übersehen. Da wird herausgestellt, daß sie zur »zentralen Christusverkündigung« gehört. Dieser letztere Ausdruck ist von W. G. Kümmel übernommen, dessen Aussage, daß der kleine Judasbrief keinerlei Christusverkündigung enthalte, wird von M. zunächst unwidersprochen zitiert (178f.), so daß der Eindruck entsteht, M. stimme ihr zu. Demgegenüber wird dann später (192) auch dieser ntl.

Schrift eine zentrale Christusverkündigung zuerkannnt. Auf S. 195 muß es richtig »Kontrastiv-Formel« heißen. (Ein übersehener Druckfehler, der deshalb bedauerlich ist, weil M. damit einen spezifischen Terminus einführt.) Die Untersuchung von M. zeigt eindrucksvoll die Einheit des NT auf und weist die Frage nach dem »Kanon im Kanon« als unsachgemäß aus.

Der Beitrag von A. Ziegenaus lautet: »Die Kanonbildung als Grundlage theologischer Schriftinterpretation«. In der Untersuchung soll »nicht allgemein das Thema 'Exegese und Dogmatik' oder die Frage nach der Berechtigung einer dogmatischen Schriftinterpretation« erörtert werden, wohl aber will Z. »dazu aus der Perspektive der Bildung des Schriftkanons Stellung nehmen« (205). Dabei kann das Problem der »Bildung und Infragestellung« des ntl. Schriftkanons nicht umgangen werden, ebensowenig die Auffassung Luthers und der späteren protestantischen Theologie. Als Konsequenz aus der protestantischen Theologie ergibt sich für Z. die Preisgabe »der Normativität einer bestimmten Schriftsammlung des Neuen Testaments«. »Die Ablehnung der Tradition und des Lehramts impliziert ferner die Ablehnung jeder Auslegungsinstanz«, so daß es schließlich dahin kommt, daß der Inhalt selbst »irrelevant« wird (211). Demgegenüber zeigt Z. auf, wie sehr die »dogmatische Kanonvorgabe« (213) für die Einheit der Schrift, ihren normativen Charakter unerlässlich ist. Denn mit der Infragestellung des Kanons »entfällt auch die theologische Grundlage, von einer Hl. Schrift oder von einem NT zu sprechen und somit auch die Basis für eine ntl. Theologie« (216). Eine solche lasse sich aber allein mittels »streng historischer Methode, d. h. ohne dogmatische Vorgabe, nicht entwickeln« (217). Im weiteren werden dann Berechtigung und Grenzen einer systematischen Schriftauslegung untersucht. Ohne die Frage nach der Einheit der Schrift und ohne eine positive Antwort darauf ist eine solche nicht mehr möglich. Bei Verneinung kommt es nicht nur zu einer »pluralistischen Auflösung des Inhalts«, sondern auch »zur Auflösung der Heilsgeschichte in Einzelereignisse«, d. h. auch die Einheit der Heilsgeschichte kann nicht mehr gewahrt werden. Mit Nachdruck weist Z. darauf hin, daß die Funktion des Glaubensbewußtseins der Kirche nicht übersehen und verkannt werden darf. Dieses artikuliert sich im Glaubensbekenntnis vor allem bei der Taufe und der Eucharistie. »Diese Glaubensregel als Ausdruck des kirchlichen Glaubensbewußtseins bildete schließlich nicht nur den Maßstab bei der Kanonbildung, sondern bei der Schriftinterpretation« (224). Z. zeigt in seinem

Beitrag auf klare und überzeugende Weise auf, von welch grundlegender und unabdingbarer Bedeutung der ntl. Kanon für die biblische und dogmatische Theologie ist.

Um die Glaubensregel geht es auch im folgenden Beitrag von W. Dürig: »Zur Interpretation des Axioms 'Legem credendi lex statuat supplicandi«, d. h. um das zutreffende Verständnis dieses Axioms, das erstmals Tiro Prosper von Aquitanien anführt, und damit um die Bedeutung der Liturgie für den Glauben. Endgültige Klärung des Zueinander von Glaube und Liturgie erfolgt durch die Enzyklika Pius' XII. »Mediator Dei«, wie auch durch die Dogmatisierungsbulle »Munificentissimus Deus«. Die Liturgie kann zwar dogmenbezeugend, aber sie »kann nie dogmenbegründend sein« (223). Im Verlauf seiner Ausführungen nimmt D. auch zu verschiedenen nachkonziliaren Entwicklungen in der Liturgiegestaltung kritisch Stellung, was gerade aufgrund der dogmenbezeugenden Funktion der Liturgie alles andere als nebensächlich ist. So ist auch zu begrüßen, daß D. die für die Liturgie geltende Rangordnung mit Nachdruck herausstellt. »Vorrangiges Ziel und hauptsächlichster Sinn des Gottesdienstes ist die Verehrung Gottes« (235).

Einem ekklesiologischen Thema gilt der Beitrag von P. Rodriguez: »El Concepto de Estructura Fundamental de la Iglesia«. R. versteht das Geheimnis der Kirche als Gemeinschaft der Menschen mit Gott und miteinander durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Sie erscheint in der Welt als eine Gesellschaft, die ihre eigene Verfassung und Ordnung besitzt (237). Obwohl sie Ähnlichkeiten mit anderen Gesellschaften aufweist, unterscheidet sie sich wesentlich von diesen, insofern sie auf der Offenbarung Gottes gründet. Deshalb wendet sich R. der Frage nach ihrer grundlegenden Struktur zu (238). Der Begriff »Struktur« wird als eine differenzierte Einheit definiert, in der die Elemente und Funktionen sowohl aufeinander als auch auf das Ganze bezogen werden. Zu beachten ist, daß Wesen und Struktur so eng zusammenhängen, daß das Wesen zur Struktur wird; der Unterschied besteht darin, daß das Wesen eine tiefere ontologische Dimension enthält, die manchmal in der Struktur nicht zutage tritt. Die Geschichtlichkeit der pilgernden Kirche als sacramentum hinsichtlich der res finalis, die das innere und definitive Wesen der Kirche ist, spricht dafür, daß man den Begriff »Struktur« anstelle von Wesen verwendet. Dabei ist allerdings zu beachten, daß die Struktur der Kirche die eigene und wesenhafte Art und Weise ist, wie das Wesen der Kirche in die Geschichte eingestiftet wird (238f.). R. bezieht sich nur auf die grund-

gende Struktur der Kirche, nicht aber auf die sekundären Strukturen. Das erste Merkmal dieser grundlegenden Struktur besteht darin, daß die Kirche zugleich Gemeinschaft und Gesellschaft bzw. Institution ist. Beide Dimensionen gehören zusammen und können nicht voneinander getrennt werden. Das ergibt sich aus dem christologischen und pneumatischen Ursprung der Kirche. Denn Gott sammelt die Kirche durch Christus im Hl. Geist. Das II. Vat. Konzil spricht vom »heilige(n) und organisch verfaßte(n) Wesen dieser priesterlichen Gemeinschaft« (LG 11) (241 ff.). Obwohl die Kirche als Struktur eine differenzierte Einheit ist, soll der Vorrang nicht der Vielfalt, sondern der Einheit gegeben werden. So ist die Kirche nicht zuerst Kirche des Papstes und der Bischöfe und danach die Kirche der Laien oder umgekehrt die Kirche der Laien, die sich ihre Amtsträger auswählen, sondern vor allem die eine universale, von Christus gegründete Kirche, in der die Einheit enthalten ist (243 f.). Die grundlegende Struktur der Kirche wird durch jene Sakramente hervorgebracht, die einen Charakter einprägen: Taufe (und Firmung) einerseits, Ordo andererseits. Auf zwei verschiedene Weisen wird so am Priestertum Christi teilgenommen. Das II. Vat. Konzil hat diesbezüglich von der dreifachen heilbringenden Sendung Jesu als Priester, Prophet und König gesprochen. Diese drei Funktionen Christi unterscheiden sich nicht adaequat voneinander. Aber die Teilnahme am Priestertum Christi bestimmt die Struktur der Kirche. Auf dieser Ebene ergeben sich die ersten zwei Dimensionen der Struktur der Kirche, nämlich die des christifidelis und jene des Amtsträgers, der in persona Christi handelt. Auf der zweiten Ebene, d. h. der prophetischen, findet sich die dritte Dimension der grundlegenden Struktur der Kirche, nämlich die des Charismas, das die zwei ersten Dimensionen nuanciert und die Entstehung von sekundären Strukturen in der Kirche ermöglicht. Auf der dritten Ebene finden sich unter dem Gesichtspunkt der Differenzierung und des inneren Verhältnisses zwischen universaler Kirche und Teilkirche die zwei Dimensionen des kirchlichen Amtes, nämlich des Bischofs- und des Petrusamtes. Der Beitrag von R. stellt eine Vertiefung und Systematisierung der Ekklesiologie des II. Vat. Konzils mit Hilfe des modernen philosophischen Begriffs »Struktur« dar. Für die Erklärung dieses Begriffs beruft er sich ausschließlich auf spanische Philosophen. Die Bestimmung des Begriffs »Struktur« ist entscheidend für die in dem Beitrag gestellte Frage. Vielleicht wäre es recht vorteilhaft gewesen, eine gründlichere Behandlung des Begriffs durch Heranziehung ande-

rer Philosophien, die sich mit dem Strukturgedanken beschäftigt haben (vgl. H. Rombach), zu unternehmen. Wenn auch nicht verkannt wird, daß eine so schwierige Frage in einem Aufsatz nicht leicht zu behandeln ist, so wäre dies doch einigermaßen möglich, wenn man den Gedankengang strafft und allzu viele Zitate und Wiederholungen vermeidet.

Im Dienst einer ganz praktischen Aufgabe, nämlich der Glaubensverkündigung steht der Beitrag von W. Grocholl: »Zur Problematik von Katechismen, den Glaubensbüchern der Kirche«. Zunächst wird eine übersichtliche, aber auch kritische Würdigung der modernen Katechismen geboten. Dabei scheut sich G. nicht, den Finger auf manche wunde Stelle zu legen, indem er verwachsene Glaubensaussagen in denselben aufzeigt. Nach der Untersuchung der »Divergenzen früherer Katechismen« (253 ff.) werden die »Kriterien für Katechismen« (257 ff.) behandelt. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei dem »katechetischen Sprechen«, dessen Grundsätze am »Beispiel der Pädagogik Gottes« abgelesen werden (260 ff.).

Der dritte Abschnitt ist überschrieben: »Zur Vermittlung theologischer Anthropologie und modernem Denken«. Sein erster Beitrag beschäftigt sich mit einer Glaubenswahrheit, die dem heutigen Menschen besondere Schwierigkeiten bereitet. M. Seybold untersucht darin, wie der Titel ankündigt, »Schwerpunkte der Erbsünden Diskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik«. Die Ausführungen, die auf dem erarbeiteten Material eines zweisemestrigen Seminars basieren, setzen sich zunächst mit den für die Erbsündelehre relevanten »Anfragen aus dem naturwissenschaftlichen Raum« (267 ff.), dann mit den Fragen »Aus Philosophie und Humanwissenschaften« (267 ff.) sowie mit »hermeneutische(n) und methodologische(n) Fragen« (276 ff.) auseinander. Damit ist mehr als nur ein wertvoller Überblick über den derzeitigen Diskussionsstand geboten, so daß der Ertrag der Darlegungen erheblich überschreitet, was der Titel unmittelbar erwarten läßt.

In den Raum der Anthropologie gehört auch der Aufsatz von N. A. Luyten: »Naturwissenschaft und Menschenverständnis«. Darin wird das »Problem vom Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Philosophie bzw. Theologie« (281) berührt. L. zeigt die verschiedenen Stellungnahmen seitens der Naturwissenschaft – übrigens ein für ihn kaum »eindeutiger Begriff« (285) – hinsichtlich des Menschenverständnisses auf, analysiert dieselben und zeigt dann ihre verheerenden Rückwirkungen auf das Menschenbild auf, sobald eine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise

absolut gesetzt wird. Entsprechend betont nun L. mit Nachdruck: »Naturwissenschaftliche, vor allem biologische Ergebnisse können nur dann zu einem besseren Menschenverständnis beitragen, wenn sie sich nicht von vornherein in die Enge einer reduktionistischen Methode einschließen lassen und auf ein weiteres umfassenderes Verständnis des Menschen offen bleiben« (287f.). Wird diese Gefahr gemieden, kann die Einsicht nur lauten, »daß eine naturwissenschaftliche Forschung, die sich ernsthaft mit dem 'Phänomen Mensch' befaßt, nicht umhin kommt, auf eigenmenschliche Dimensionen zu stoßen, die von einer allzu engen physikalisierenden Methode nicht mehr erfaßt werden können« (294). Das verpflichtet andererseits die Philosophie bzw. Theologie nicht, »unbefangen die Aussichten auf ein Menschenverständnis, die die Naturwissenschaften uns anbieten, ernst zu nehmen und sie einem umfassenden Menschenverständnis zu integrieren« (ebd.). Wie gerade diese Aussage deutlich macht, will L. mit seinem Beitrag gleichsam auch eine »Anleitung« für die Philosophie bzw. Theologie sein, wie diese mit Aussagen der Naturwissenschaft umzugehen hat.

Aus der Sicht der christlichen Soziallehre wendet sich J. Giers dem Miteinander unter den Menschen in seinem Aufsatz: »Menschliche Solidarität in Christus« zu. Untersucht werden dabei, worauf auch der Untertitel (»Theologische Wege zur gesellschaftlichen Solidarität in der kirchlichen Sozialverkündigung«) hinweist, die Aussagen der kirchlichen Sozialverkündigung. Ausführlich wird anhand der verschiedenen päpstlichen Dokumente, vor allem auch anhand von »Gaudium et spes« dargelegt, wie darin Solidarität »als menschliche Verbundenheit und Verantwortung« aufscheint (296). Im zweiten Abschnitt wird alsdann »Solidarität« theologisch entfaltet. Sie ist schöpfungsmäßig grundgelegt in der »Einheit der Menschen und in ihrer Gleichheit« (304). In der neueren Zeit kommt noch der heilsgeschichtliche Verweis auf »die Stiftung einer neuen Solidarität in Jesus Christus« hinzu (307), die alsdann »ihren Ausdruck in der Liebe« findet (312). Der letzte Abschnitt gilt der Frage über »Wege zur gesellschaftlichen Solidarität«, wie sie sich aus den theologischen Erwägungen herleiten. G. stellt dabei eine Solidarität »von unten«, »von oben« und »aus der Mitte« (315) heraus. Die Ausführungen von G. sind ein bedeutsamer Beitrag und eine wichtige Wegweisung hinsichtlich der heute so unerläßlich einzufordernden wie auch eingeforderten Solidarität. In besonderer Weise gilt dies aber von den zuletzt erwähnten Darlegungen.

Einem ganz anderen anthropologischem Problem, diesmal aus philosophischer Sicht, wendet sich A. v. Stockhausen: »Die dogmatische Verknüpfung von Geist und Materie als ganzheitliche Erfassung der personalen Wirklichkeit« zu. Dabei werden die Darlegungen im Verlauf zu einer tief-schürfenden theologischen Spekulation auch über die Inkarnation des Logos, sofern erst von daher die aufgeworfene Frage vollends beantwortet werden kann. Doch zunächst wird das Verhältnis von Materie und Geist untersucht, wie es mythologisches und philosophisches Denken faßt, um die damit gegebenen Aporien deutlich zu machen, die sich gerade auch für das Verständnis der Materie, ihr Verhältnis zum Geist und somit im Hinblick auf den Menschen ergeben. »Durch die radikale Scheidung des Geistes von der Materie gelingt es zwar der griechischen Metaphysik, die substanzgebenden, geistigen Wesenheiten vor dem tödlichen Absturz in materielle Einzelheiten und Vielfältigkeiten zu retten, aber das bedeutet auch Preisgabe aller persönlichen, sinnstiftenden Geschichte« (332). Welchen fundamentalen Wandel hier die theologische Aussage der creatio ex nihilo herbeiführt, das aufzuzeigen, ist v. St. im weiteren bemüht. Dabei wird aufgrund der schöpfungstheologischen Aussage ein neues Verständnis von Materie entwickelt, durch das die Schwierigkeiten gelöst werden, die der griechische Materiebegriff mit sich bringt. V. St. setzt »Materie nicht mehr griechisch-metaphysisch dem Geist« entgegen, sondern versteht sie »als Weise der schenkenden Selbstmitteilung bzw. liebenden Selbstentäußerung des Seins« (334). Dadurch ist dem Menschen ermöglicht, »sich selbst zu verschenken, die Fähigkeit des menschlichen Geistes, seine Leiblichkeit als Hingabeform an den anderen zu verstehen« (336). Damit ist die Nahtstelle angegeben, von der aus v. St. das Geheimnis der Menschwerdung, ja das Geheimnis des dreifaltigen Gottes spekulativ neu durchdenkt und aussagt. Dabei kommt das neue Verständnis von Materie erst richtig zum Tragen. »Menschliche Leiblichkeit, die nicht durch die Erbschuld zur Befriedigung des Selbstbesitzes dient, ist ursprünglich befähigt, den Heiligen Geist und durch ihn den dreifaltigen Gott bei sich aufzunehmen« (334). Damit ist auch ein neues Verständnis für die »unverkürzte Erfassung der personalen Wirklichkeit« (346) im Menschen eröffnet. »Er ist nicht spezifisch zugerichtete Funktion zum Zwecke einer gesellschaftlichen Arbeitsleistung... Der Mensch kann analog zu Christus selbst seine Natur so zurücknehmen, daß sie bei sich, 'unvermischt und ungetrennt' die Natur des anderen aufnimmt... An die Stelle hierarchischer, funktio-

naler Über- bzw. Unterordnung tritt das Beim-anderen-Sein der Liebe« (349). Mit einer erstaunlichen spekulativen Kraft wird so von v. St. ein Verständnis des Menschen von der Inkarnation und vom trinitarischen Gott her entworfen, das nicht nur eine theoretische Aussage bleibt, sondern das auch seine ganz konkreten Aspekte und Auswirkungen für das Leben entbirgt und deshalb nicht nur die Dogmatik befruchten kann.

Kl. Hollmann legt in seinem Aufsatz: »Strukturen der Theologie nach der anthropologischen Wende – aufgezeigt am Daseinsverständnis des Märchens 'Frau Holle' –« ein Modell für eine neuartige theologische Methode vor, die zeigen will, wie sich »grundlegende und typische Erfahrungen und Einsichten der Menschen«, die in Mythen und Märchen hinterlegt sind, für die Theologie auswerten lassen. Zudem steht dahinter die Überzeugung, daß die Vernachlässigung dieser Einsichten eine »unverzeihliche Leichtfertigkeit« ist (358). Die in dem Beitrag herausgestellten Strukturen (Personalität, Realität des Psychischen, Geschichtlichkeit, Weltverantwortung, Geschenk erfüllten Lebens) sind zweifelsohne wichtige Aspekte, die die Theologie nicht sträflich übergehen darf. Auf der anderen Seite wird man aber auch nicht die Bedenken übersehen, die der Entwurf und die damit vorgestellte Methode aufkommen läßt, sofern die Gefahr zu betonter Horizontalisierung und Immanentisierung kaum zu bestreiten ist. Das wird z. B. deutlich, wenn Gnade umschrieben wird mit »Identität, Leben in guten Beziehungen, Einklang mit der Schöpfung, Selbstverwirklichung und Solidarisierung mit anderen und für andere« (377). Dieses Bedenken wird auch nicht durch den anschließenden Hinweis ausgeräumt, »alles dies wäre Folge und Ausdruck der personalen Beziehung zu Gott, der sich in Jesus von Nazaret als ein Gott für die Menschen kundgetan hat« (ebd.). Mit diesen kritischen Anmerkungen soll aber das Anregende des Beitrages nicht verkannt werden.

Den Abschnitt beschließt ein aus dem Polnischen übersetzter Aufsatz von T. Styczeń: »Die Liebe als Erfüllung des Lebenssinns. Von 'Redemptor hominis' zu 'Dives in misericordia'«. Es überrascht nicht, wenn St., der Karol Wojtyła auf dem Lehrstuhl in Lublin nachfolgte, sich den Aussagen von Papst Johannes Paul II. zuwendet. Allerdings wird man nach der Lektüre des Beitrags auch feststellen müssen, daß zwar Bedeutsames hinsichtlich der Liebe gesagt ist, daß aber nicht ersichtlich wird, in welchem Ausmaß die Darlegungen eine Entfaltung der entsprechenden päpstlichen Aussagen darstellen.

Der dritte Abschnitt ist überschrieben: »Das Katholische in der Ökumene«. Er wird eingeleitet durch den Beitrag von F. Courth, »Mariologie und Geschichte. Zum Marienbild der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit des 17. und 18. Jahrhunderts«. Es handelt sich dabei um die ausführliche inhaltliche Wiedergabe des Referats, das C. auf dem IX. Internationalen Kongreß in Malta (8.–15. 9. 1983) gehalten hat (409, Anm. 14). C. legt ein umfangreiches theologisches und frömmigkeitsgeschichtliches Material aus den von ihm unterschiedenen Epochen (altprotestantische Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung) vor. Bei der Analyse werden auch die in den erwähnten Epochen sich abzeichnenden Unterschiede klar herausgearbeitet und gerade auch so ein bedeutsamer Beitrag für das ökumenische Gespräch geliefert.

Ph. Schäfer bestimmt das Ziel seines Aufsatzes: »Katholizität und Geschichte. Ein Beitrag zur Frage nach dem Katholischen«, danach zu fragen, ob nicht aus dem Einspruch der Katholiken gegen die Theologen der Reformation ein Gewinn für die Beschreibung des Wesens des »Katholischen« zu ziehen ist. Dabei geht es ihm vor allem darum nachzuweisen, wie sehr die katholischen Kontroverstheologen »betont an der geschichtlichen Vermittlung des Heils festgehalten und hervorgehoben« hatten, »daß das Heil dem Glaubenden unter den Bedingungen der Geschichte geschenkt ist und in seinem Leben wirksamen wird (444). Eck, Pighius, Schatzgeyer, um nur einige der untersuchten Kontroverstheologen zu nennen, wurden daraufhin befragt. Die Untersuchung bestätigt, daß es diesen Theologen bei ihrem Einspruch gegen Luther darauf ankam, die geschichtliche Vermittlung von Glaube und Heil »durch Menschen, durch menschliches Handeln und menschliche Institutionen« aufzuzeigen; sie erkannten zugleich, »daß das von Gott geschenkte Heil... unter den Bedingungen der Geschichte im Leben des Menschen wirksam werden will« (464). Als Konsequenz für eine Dogmatik, »die sich um Katholizität müht«, ergibt sich für Sch., daß sie »diese Frage nach der Geschichte aufnehmen muß« (465).

Auch der anschließende Aufsatz von H. M. Köster: »Die katholischen Kontroverstheologen zur Zeit der Glaubensspaltung über Urstand, Fall und Erbsünde«, in dem die Anschauungen von insgesamt 22 Theologen daraufhin untersucht werden, was sie vom Paradiesesstand, von der Ursünde Adams und der Erbsünde lehren – besonders ausführlich behandelt ist Ambrosius Catharinus, Berthold Pürstinger, Johannes Eck, Erasmus von

Rotterdam, Albert Pigge, Kaspar Schatzgeyer, Ruard Tapper und Konrad Wimpina –, geht der Frage nach, was nach den behandelten Kontroverstheologen »formal als das eigentlich Katholische anzusehen« ist (521). Er schließt sich damit nahtlos an den voraufgehenden Beitrag an. Er ist zudem aufgrund des reich entfalteten Materials hinsichtlich der drei genannten Fragepunkte eine reiche Fundgrube, auf die jeder bereitwillig zurückgreifen wird, der sich ein Bild von der damaligen theologischen Auseinandersetzung machen will. Doch darüber hinaus enthält das entfaltete Material wichtige Gedanken für die zeitgenössische Erörterung der genannten Glaubensaussagen, so daß die Arbeit keineswegs bloß von theologiegeschichtlichem bzw. kontroverstheologischem Wert ist.

Auf Fragen des ökumenischen Gesprächs in der Gegenwart beziehen sich die beiden folgenden Beiträge. G. Söll nimmt zu »Mariologie und Ökumene« Stellung und untersucht die »Chancen für Verständigung im Licht neuerer Dokumente«, wie der Untertitel anzeigt. (Es verwundert, daß dieser Aufsatz und der von Courth angesichts der weithin gleichen theologischen Thematik nicht aufeinander folgen.) Zunächst werden solche Dokumente analysiert, an deren Zustandekommen sich nur Nichtkatholiken beteiligten. Anschließend werden die entsprechenden Aussagen der beiden letzten von der Pontificia Academia Mariana Internationalis veranstalteten Kongresse (Zaragossa 1979, Malta 1983) entfaltet. Schließlich wird das vom Catholica-Arbeitskreis der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche am 25. 3. 1982 erarbeitete Dokument eingehend untersucht, »weil es kirchenoffiziellen Charakter hat und besonders die Situation im ökumenischen Gespräch zwischen der Evangelisch-Lutherischen und der Römisch-Katholischen Kirche zum Thema Marienlehre und Marienverehrung beleuchtet« (534). Der Aufsatz vermittelt nicht nur einen gründlichen Einblick in den derzeitigen Stand des ökumenischen Gesprächs, sondern zeigt vor allem auch klar die noch vorhandenen Differenzen auf, die es zu überwinden gilt.

Auch St. O. Horn wendet sich einem Problem im gegenwärtigen ökumenischen Dialog zu. Wie schon der Titel des Beitrags: »Die sakramentale Gegenwart des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Eucharistie« anzeigt, geht es um den noch strittigen Opfercharakter der hl. Messe, der in dem Dokument »Das Herrenmahl« ungeklärt bleibt. H. vertritt die These, daß die Einwände, die von protestantischer Seite vorgebracht werden, nur dann entkräftet werden können, wenn man von den entsprechenden Aussagen des Konzils von

Trient ausgeht, die Ausgangspunkt des Dissenses sind. Im Verlauf seiner Untersuchung wird aufgezeigt, daß das Konzil »auch ein grundlegendes Anliegen von Luther« aufnimmt (548), so daß sich von den Konzilsaussagen selbst her ein Weg zur Verständigung ebnet. Allerdings wird auch nicht verkannt, »daß das ökumenische Dokument 'Das Herrenmahl' eine bedeutsame Grenze im Glaubensverständnis der Eucharistie noch nicht zu überwinden vermag, die in die Reformationszeit zurückreicht« (551).

Der letzte Abschnitt des Werkes lautet: »*Aneignung der Geschichte*«. Er umfaßt neben theologiegeschichtlichen Aufsätzen auch solche Beiträge, die zu aktuellen Fragen in der Theologie der Gegenwart Stellung nehmen. Einem Thema aus der Sakramententheologie wendet sich J. Finkenzeller in seiner Abhandlung: »Die Argumentation der Scholastik aus Schrift und Tradition unter besonderer Berücksichtigung der Lehre von der Zahl der Sakramente und deren Einsetzung durch Christus« zu. Dabei kommt nicht nur die mittelalterliche, sondern auch die nachtridentinische Scholastik ausgiebig zur Sprache, so daß der Artikel einen umfassenden Einblick in die Gründe und Argumente vermittelt, mittels derer man die Zahl und die Einsetzung der Sakramente aufzuzeigen versuchte.

Ein theologisches Problem der Gegenwart greift A. Bodem auf: »'Leiden Gottes'. Erwägungen zu einem Zug im Gottesbild der gegenwärtigen Theologie«. Diese Frage nach einer Leidensfähigkeit Gottes, die protestantischer Theologie verständlicherweise vertrauter ist als der katholischen, bereitet katholischem Glaubensbewußtsein unmittelbar größere Schwierigkeiten, für das die Impassibilität Gottes eine unangefochtene Aussage war. Nach dem Aufweis, wie es überhaupt zur Rede vom Leiden Gottes gekommen ist, versucht B. eine »neue Verstehensweise« zu entwerfen, durch die das in der Theologie vom Leiden Gottes angesprochene Anliegen und das Dogma von der Impassibilität zueinander vermittelt werden, und zwar dergestalt, daß nicht eine Aussage auf Kosten der anderen verkürzt oder gar preisgegeben wird. Vielmehr wird gezeigt, wie »inneres Leid-frei-sein die Bedingung der Möglichkeit zur Leidüberwindung ist« (559). Nachdem so die »Denkbarkeit des Sich-betreffens-lassens Gottes vom Leid des Menschen« dargestellt wurde, entfaltet B., welche Bedeutung die Rede von einem Leiden Gottes hinsichtlich der Christologie, der Trinitätslehre und der Hamartologie besitzt. Da neue Denkwege stets auch Risiken in sich bergen, werden im letzten Abschnitt »be-

denkliche Tendenzen« angesprochen, die sich in dieser Theologie vom Leiden Gottes da und dort zeigen. Der Beitrag ist ein Versuch, das »Katholische« nicht bloß zu wahren, sondern ihm gerade dadurch zu entsprechen, daß neue theologische Fragen in dasselbe eingebracht werden.

Der zweite Beitrag in Spanisch stammt von J. I. Saranyana und lautet: »La recepción del argumento anselmiano en la Escolástica del siglo XIII (1220–1270)«. Untersucht werden sechs Autoren der Universitäten Paris und Oxford, die ihre Lehrtätigkeit zwischen 1220 und 1270 ausübten. Es handelt sich um die Werke von Wilhelm von Auxerre († 1232), Richard von Fishacre († 1248), Alexander von Hales († 1245), Bonaventura von Bagnorea († 1274), Johannes Peckham († 1292) und Albertus Magnus († 1280). S. zeigt, daß abgesehen von Wilhelm von Auxerre und Richard von Fishacre die anderen Autoren das Argument von Anselm v. Canterbury nicht mehr getreu wiedergegeben haben. Es wird die strikt logische Analyse des Satzes »Deus est« oder »Deus non est« verlassen und statt dessen die Bedeutung des Satzes gedacht bzw. akzeptiert. Diese Unterscheidung von Sinn und Bedeutung und die Frage nach der Verdunkelung bzw. Verfinsterung der Vernunft des »insipient« führte zu der Frage nach der »adaequatio« des Denkens und der Wirklichkeit. Damit hatten sich diese Autoren, die das Argument des Anselm v. C. im Gegensatz zur entschiedenen Ablehnung durch Thomas v. Aquin akzeptiert hatten, von der Argumentation des Abtes von Beck entfernt. Der Beitrag zeichnet sich durch seine gründliche Analyse der Texte der genannten Autoren aus.

L. J. Elders' Aufsatz: »Aufnahme und Erleuchtung in der prophetischen Erkenntnis nach Thomas von Aquin« greift durchaus ein aktuelles Problem auf, sofern sich E. dem »Verhältnis zwischen menschlicher Erfahrung und ihren Begriffsinhalten einerseits und der göttlichen Offenbarung andererseits« (628) zuwendet. Dabei kommt es im Verlauf der Untersuchung auch zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Geschichtlichkeit der Glaubensausagen bei E. Schillebeeckx. Die in der neueren Theologie entwickelten Auffassungen von Offenbarung werden mit der Lehre des Aquinaten konfrontiert und kritisch beleuchtet.

Mit W. Aymans kommt ein Kirchenrechtler zu Wort. Seine Untersuchung: »Die Kirche im Codex. Ekklesiologische Aspekte des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche« will zeigen, wie das Leitbild von der Kirche, wie es vom II. Vat.

Konzil entworfen wurde, im neuen Codex seinen Niederschlag gefunden und ihn geprägt hat. Besonders aufschlußreich sind dabei die Darlegungen »zur Communio-Struktur der Kirchenverfassung« (663 ff.).

Der Beitrag von J. Stöhr: »Theologie als 'sacra doctrina' bei Thomas von Aquin und in neueren Auffassungen« gilt dem Selbstverständnis der Theologie, das durch ihren vorzüglichen »Gegenstand« grundlegend bestimmt wird. »Die Seinswirklichkeit, über welche die Theologie etwas aussagt, ist in erster Linie, wie schon ihr Name sagt, Gott selbst. Alles ist letztlich auf ihn als 'Objekt', tragenden Grund und Sinnziel der Theologie bezogen« (680). Ausdrücklich wird auch danach gefragt, welche praktischen Forderungen sich vom Gegenstand der Theologie her für den Theologen selbst ergeben. Theologie »setzt... persönliche Beziehung zum himmlischen Vater, den Geist der lebendigen Christusbefolgung voraus« (689 f.). Am thomanischen Verständnis von Theologie werden von St. alsdann auch gegenwärtige Strömungen innerhalb der Theologie gemessen und bei ihnen vorhandene Defizite kritisiert. Zumal gegenüber einer »naturalistischen Konzeption von Theologie« betont St. die Rückbesinnung auf »eine wirklich theozentrische Theologie« als »eine vordringliche Aufgabe« (896). Die Darlegungen sind besonders auch für die Studierenden der Theologie lesens- und beherzigenswert, zudem auf ihre Situation auch ausdrücklich Bezug genommen wird (695).

Auf Thomas v. A. bezieht sich auch der Beitrag von H. Riedlinger: »Zur Unterscheidung der Verstehensbereiche der geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Anmerkung zu Thomas von Aquin, Summa theologiae, p. I q. 1 a. 10«. R. erörtert keineswegs eine rein theologiegeschichtlich relevante Frage. Das wird aus seiner Überzeugung ersichtlich, daß die »Abgrenzung der Verstehensbereiche der geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung«, wie sie sich bei Thomas findet, »auch unter den Verhältnissen unserer Welt-Zeit in vielen Hinsichten« ihre Wahrheit und ihr Recht behält (706). Die Ausführungen werden damit zu einem beachtenswerten Beitrag im Hinblick auf eine theologische Hermeneutik.

Die Bibliographie von L. Scheffczyk ist erfreulicherweise übersichtlich aufgegliedert: I. Bücher und Einzelschriften; II. Abhandlungen und Aufsätze; III. Artikel in Lexika; IV. Rezensionen.

Damit wird das Auffinden einer gesuchten Arbeit sehr erleichtert.

Angesichts des Umfangs des Werkes verdient es hervorgehoben zu werden, daß seine Lektüre nicht durch zahlreiche übersehene Druckfehler gestört wird. Die tatsächlich verbliebenen (195: Konstrativ-Formel; 439: Symolisierung; 555:

Tradition) fallen nicht ins Gewicht. Für diese gründliche Korrekturarbeit gebührt den Herausgebern ebenfalls Dank und Anerkennung.

*Alois M. Kothgasser SDB, Benediktbeuren*

*Anschriften der Herausgeber:*

Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistraße 3a, 8000 München 19  
Prof. Dr. Kurt Krenn, Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg  
Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

*Anschriften der Autoren:*

Prof. Dr. Nikolaus Lobkowicz, Ostenstraße 26–28, 8078 Eichstätt  
Prof. Dr. Josef Rief, Neuprüll 25, 8400 Regensburg