

Gnade und die geschaffene Gnade« (71–79); *Luis M. Armendariz* reflektiert das Verhältnis von Theorie und Praxis (81–114), welches in den jüngeren Schriften Alfaros deutlicher hervortritt, aber schon in seinen frühen Vorlesungen zur *analysis fidei* gründet, die den Glauben nie ohne eine (wenn auch noch so anfängliche) Liebe (und Hoffnung) begriff, aber diese so in die Wahrheitsvorgabe des Glaubens zurückband, daß sie ihrerseits vor einem Absinken in Beliebigkeit und immanentistischer Selbstpflege bewahrt blieb. In einer erhellenden Interpretation der Trienter Unterscheidung und Zuordnung von Glaube und Liebe (sess. VI, can. 28) kommt er in kritisch weiterführendem Gespräch mit Alfaro zu dem Ergebnis: Der wirkliche Dienst, den das Christentum der Welt leisten kann, ist Offenhalten der Transzendenz, der Glaube in der Liebe. Die zweite Themengruppe ist mehr philosophischen, erkenntnistheoretischen, anthropologischen und religionsphänomenologischen Fragen gewidmet (115–192, mit Beiträgen von *Alfredo Fierro*, *Juan Carlos Scannone*, *Andres Torres Queiruga*, *Jose Gomez Caffarena*); eine dritte stellt spezifische Aspekte lateinamerikanischer Theologie vor, wie Solidarität, Befreiung und Demokratie, Befreiungstheologie und Zeichen der Zeit (193–269, mit den Autoren *Juan Hernandez Pico*, *Miguel Manzanera*, *Jon Sobrino*). Der große vierte Kreis gehört theologisch-dogmatischen Themen (273–431) und erstreckt sich auf christologische, anthropologische und sakramententheologische Fragestellungen mit je einem Aufsatz von *Ramon Garcia-Murga*, *Gonzalo Girones*, *Antonio Queral*, *Miguel Benzo Mestre*, *Ramon Arnau*, *Enrique Baron*, *Juan Luis Ruiz de la Peña*, *Manuel Gesteira Garza*. Letzterer unterrichtet instruktiv und umfangreich über »Die Eucharistie als unblutiges Opfer in der patristischen Tradition«. In der fünften, der pastoraltheologischen Gruppierung (434–523, mit den Ausführungen von *Jose Roman Flecha Andres*, *Jose Antonio Sayes*, *Olegario Gonzalez de Cardedal*) erwecken vielleicht besondere Aufmerksamkeit die Untersuchung von *Jose Antonio Sayes* über die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und die übernatürliche Ordnung, die dem Grundanliegen von De Lubac und der neuen kirchlichen Bewegung »Comunione e Liberazione« in Anlehnung an Alfaro kritisch nachspürt (465–494), wie auch die Thesen zur Unterscheidung des Christlichen von *Olegario Gonzalez de Cardedal* (495–523). Ein Plädoyer für interkulturelle Erziehung von *Angels Galino* und ein Bericht über den Inquisitionsprozeß gegen Carlos de Seso von *J. Ignacio Tellechea Idigoras* beschließen als eigene und sechste

Gruppe unter »Temas varios« (525–554) den umfangreichen Band.

Insgesamt folgen die Autoren ihrem Lehrer in dem Bestreben nach Ausgewogenheit und Kontinuität. Weil der Sammelband aber nur Verfasser spanischer Sprache vereint, bietet er kein annähernd vollständiges Panorama der internationalen Weite der Wirkung und Rezeption dieses hochangesehenen theologischen Lehrers und Forschers, der über Jahrzehnte hin Hunderte von Studierenden aus allen Erdteilen im vollbesetzten Großen Hörsaal der Gregoriana als aufmerksame Hörer seiner engagierten und anspruchsvollen Vorlesungen hatte und viele von ihnen, die heute als Seelsorger, akademische Lehrer oder Bischöfe der Kirche in aller Welt dienen, nachhaltig geprägt hat, nicht bloß durch seine strenge Wissenschaftlichkeit, sondern mindestens ebenso stark durch seine beeindruckende priesterliche und menschliche Persönlichkeit, was auch von mehreren Autoren dankbar vermerkt wird. Die Festschrift ist in der Ausstattung bescheiden. Das eingebrachte, wirklichkeitsnahe Foto des Geehrten gibt dem Buch eine persönliche und familiäre Note. Störend wirken zwei Druckfehler in den Kolumnentiteln (S. 435 ff.: *Meditación* statt *Mediación*, S. 496 ff.: *Cardenal* statt *Cardedal*). Ärgerlich ist oft unterschiedliche Schreibweise von Namen der Verfasser (Autorenverzeichnis, Inhaltsübersicht, Einzeltitel im Text, Kolumnentitel). Außerdem überrascht die Tatsache, daß kein Beitrag dem für Alfaro ganz und gar nicht marginalen Bereich der Mariologie gewidmet ist.

Michael Seybold, Eichstätt

*Deppe, Rupert Maria, Die Erbsünde in der philosophischen Theologie Frederick Robert Tennants. Zur Ortung eines naturwissenschaftlich-evolutiv-psychologischen Ansatzes (Theologie im Übergang 11), Verlag Peter Lang, Frankfurt a.M. – Bern – New York – Paris 1990, VII; 384 S., brosch.*

Der anglikanische Theologe und Professor für Religionsphilosophie F. R. Tennant (1866–1957) (= T.) ist hierzulande weitgehend unbekannt, übte aber vor allem mit seinen Werken zum Sünden-thema – Anfang dieses Jahrhunderts entstanden (1902–12) – im angelsächsischen Raum einen beachtlichen Einfluß aus. Sein historisches Werk »The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin« (Cambridge 1903) ist für Spezialarbeiten nach wie vor zu beachten und wurde in neuerer Zeit wieder aufgelegt (New York 1968;

für o.g. Arbeit nachzutragen). Die Werke T.s spiegeln auf einem beachtlichen Niveau zahlreiche Probleme wider, die in ähnlicher Weise auch heute diskutiert werden. Umso mehr ist die vorliegende Münchener theologische Dissertation zu begrüßen, die zum ersten Mal alle vorliegenden Originalschriften des englischen Gelehrten verwertet, dabei gründlich den geistigen Kontext berücksichtigt und mit der heutigen Diskussion verbindet. Die einführenden Bemerkungen (1–8) weisen auf den Werdegang des anglikanischen Geistlichen, der in Cambridge Naturwissenschaften studierte, stark von der empiristischen Psychologie und Philosophie James Wards geprägt wurde und schließlich am gleichen Orte eine Professur für Religionsphilosophie übernahm (1907). Die umfangreiche Analyse des philosophisch-theologischen Denkens von T. (9–110) stellt als entscheidenden Punkt die evolutionistische Prägung heraus: T. ist ein Jünger von Charles Darwin, übernimmt selbst das von der heutigen Embryologie widerlegte »biogenetische Grundgesetz« von E. Haeckel (mit allen Konsequenzen für die Abtreibung) und bemüht sich, die Theologie damit zu harmonisieren. Menschliche Erkenntnis kann nur Wahrscheinlichkeiten ermitteln, nichts Allgemeines, und die Theologie wird auf die rein natürliche menschliche Vernunft begründet. Offenbarung und Wunder werden zwar nicht für unmöglich gehalten, aber de facto gelehnet (85–94), ebenso die Präexistenz und jungfräuliche Geburt Jesu Christi (163). T. will einen pantheistischen Monismus vermeiden (275), vertritt aber eine Ewigkeit der Welt und fügt selbst die Ewigkeit in eine Zeitbeziehung ein (19.75). Alles Geheimnishaftes, erst recht die Mystik, ist T. ein Greuel (7.61).

Mit seiner Erbsündenlehre (111–291) will der Engländer die universale Sündhaftigkeit und damit die Notwendigkeit der Erlösung durch das Sühnopfer Jesu wahren; zugleich aber leugnet er die Erbsünde: Schuld könne nur einen persönlichen Willensakt betreffen, aber niemals »vererbt« werden. T. ersetzt den Sündenfall durch eine psychologische Theorie, die mit dem Darwinismus verbunden wird: der animalische Ursprung des Menschen führt einen Konflikt herauf mit der im Laufe der Zeit erworbenen sittlichen Vernunft, und dadurch kommt es unausweichlich zur Sünde, deren Freiwilligkeit betont wird. Gelobt wird Schleiermacher, der (ähnlich wie später im katholischen Raum Schoonenberg; Anm. des Rez.) die Erbsünde als sozialen Beziehungskomplex erklärt (258f). T. gerät dabei in die Aporie, eine wirklich allgemeine Erlösungsbedürftigkeit nicht erklären zu können: er muß die Möglichkeit

von »Ausnahmen« zugestehen, um einen Determinismus zu vermeiden (161).

Dogmengeschichtlich interessant ist die Exegese des hl. Paulus: in Röm 5,12 ist bei der Sünde »aller« sachlich das »in Adam« mitzudenken, und eine wenn auch noch unentfaltete Erbsündenauffassung kann nicht geleugnet werden (184–187). T., der eine Inspiration der Hl. Schrift nicht kennt, lehnt die paulinische Lehre jedoch ab, weil sie bei Jesus nicht nachzuweisen sei und der Apostel sie aus dem zwischentestamentlichen Judentum entlehnt habe, dessen zeitgebundene Auffassung aber heute nicht verbindlich sei. Augustinus sei der erste Kirchenvater, der eine systematisch klare Erbsündenlehre entwickelt habe; dennoch habe er gewichtige Vorläufer, angefangen bei Irénäus. Unter den griechischen Vätern kommt Gregor von Nyssa ihm am nächsten. T. unterscheidet sich hier wesentlich von J. Gross, der Augustinus als Erfinder der Erbsündenlehre im strikten Sinne hinstellt, der aber die historische Arbeit seines gedanklichen Vorgängers ebensowenig eingesehen hat wie die noch gewichtigere anglikanische Historiographie von N. P. Williams (1927).

Auch für die jetzige Situation höchst lehrreich ist die zeitgenössische Kritik an T. (278–291): die angeblich naturwissenschaftliche Begründung überschreitet ihre methodischen Grenzen, die empiristische Methode kann eine allgemeine Erlösungsbedürftigkeit nicht begründen, das inspirierte Schriftzeugnis (Paulus) wird beiseitegeschoben usw. Auf den Punkt bringt die Kritik N. P. Williams, wonach T. eine inkonsistente Kombination bringt von Monismus und Pelagianismus (291).

Abschließend versucht Deppe eine eigene Wertung (292–332), die bei den entscheidenden Problempunkten schon zuvor angeklungen ist: durch seine Leugnung der Erbsündenlehre gelangte T. in Aporien, die manche Parallelen aufweisen zur Position Teilhard de Chardins (295–298). Unterschiede zeigen sich im Verhältnis zur Mystik (die T. ablehnt), aber auch in der theologischen Reflektiertheit (Teilhard ist kein Fachtheologe). Wie sehr die Erbsünde in das Gesamt der Theologie eingebettet ist, zeigt die Minimalisierung der Gnadenlehre bei T. (328f); der Evolutionismus überschreitet methodische Grenzen; die Realität der Sünde wird naturalisiert und verharmlost; die Inspiration der Schrift wird nicht ernstgenommen; die Identifikation von Augustinus und kirchlicher Erbsündenlehre trifft so nicht zu (324–332).

Als Voraussetzung dieser Kritik beschreibt Deppe kurz die katholische Erbsündenlehre (300–302), was aber im Vergleich zu den ausführ-

licheren exegetischen Bemerkungen (303–316), etwas aphoristisch gerät und nicht in allen Punkten korrekt ist. So wird die thomatische Auffassung, wonach die Konkupiszenz »ein Bestandteil der Erbsünde« sei, dem Tridentinum zugeordnet und der Eindruck erweckt, als sei dies die noch heute gängige Auffassung (301); tatsächlich wird seit Skotus die Konkupiszenz eher als Folge, nicht aber als Wesensmoment der Erbsünde gesehen. Mit der tridentinischen, von Papst Paul VI. (Credo des Gottesvolkes, 1968) betont wiederholten Formel »propagatione, non imitatione transfusum« stößt sich die Formulierung, wonach die »Erbgemeinschaft« »nicht im physisch-biologischen, sondern im geschichtlichen Sinne« zu verstehen sei (300). Manche Aussagen stehen in Spannung zueinander; namentlich die Frage nach

Mono- oder Polygenismus soll einmal »auch in den Zuständigkeitsbereich der Naturwissenschaften« fallen (318), ein andermal gehört sie »in den Bereich der Wissenschaften; sie ist keine Frage für den Glaubenden« (327). Beim Sündenfall geht gemäß manchen Kirchenvätern nicht die »Gottesebenbildlichkeit« verloren (225, zu Gregor von Nyssa), sondern die »Gottähnlichkeit«.

Diese kritischen Anmerkungen sollen aber nicht das Verdienst der vorliegenden Arbeit schmälern, die abschließend herausstellt: »Wer auf eine Erbsündenlehre verzichtet, kann nur sehr schwer die Universalität des Bösen auf der Welt erklären und letztlich dafür keine befriedigende Lösung finden« (333). Durch die Analyse der Theologie T.s hat Deppe dieses Ergebnis gut begründet.

Manfred Hauke, Augsburg

## Kirchengeschichte

*Modesto, Johannes: Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat (= Studien zur Theologie und Geschichte Bd. 1, hrsg. v. Georg Schwaiger). EOS Verlag St. Ottilien 1989, 412 S., Kart.*

Erstaunlicherweise zählt Gregor der Große nicht zu den Gestalten, denen sich die Wissenschaft mit Vorzug widmet. Liegt dies an seiner Janusköpfigkeit, die einerseits in die Spätantike zurückblickt und andererseits dem beginnenden Mittelalter entgegenschaut? Oder verursacht diese Zurückhaltung seine nicht sonderlich hoch eingeschätzte literarische Hinterlassenschaft, die von der pastoral-politischen Größe des Papstes Gregor überstrahlt wird?

Insofern verdient es zusätzliche Anerkennung, wenn sich ein Doktorand an ein bisher nicht umfassend behandeltes Thema wagt. Vf. arbeitet Gregors Auffassung über die Stellung des römischen Bischofs heraus (– der Gestalt des Apostels Petrus kommt dabei eine besondere Bedeutung zu –), erörtert die Rezeption Gregors im Osten und behandelt die Rezeption Gregors im Westen unter besonderer Berücksichtigung seiner Primatsaussagen in den Schriften der Reformation. Methodisch legt Vf. eine chronologische Ordnung zugrunde. Der Reihe nach werden die gregorianischen Schriften zum Thema Universalprimat abgefragt: *Moralia in Job*, *Regula pastoralis*, *Evangelienhomilien*, *Homilien zu Ezechiel*, *Epistulae*, *In librum primum regum expositio*, *Expositio in Canticis Cantorum*, *Dialogi de miraculis patrum*

italicorum und die pseudo-gregorianischen Werke. Jedes Kapitel wird mit einer Kurzpräsentation der Ergebnisse abgeschlossen, die den Ausführungen zur Rezeptionsgeschichte – soweit möglich – dienstbar gemacht werden. Das Kapitel »Begriffsgeschichtliche Reflexionen« überschreitet die Methode der chronologischen Detailerörterung und versucht an Hand der Stichworte »papa universalis – humilitas – papa, sedes apostolica, apostolatus – princeps (principatus) – auctoritas/potestas« diachronisch zu einem tieferen Verständnis der Gedankenwelt Gregors vorzustoßen. Während Vf. die Auseinandersetzung um die Titulatur »papa universalis« zutreffend als Randproblem einstuft, mißt er der »humilitas« Gregors grundlegende Bedeutung zu. In der praktischen Ausübung des Amtes habe sich Gregor in ständiger Rückschau in seinem Selbstverständnis als Nachfolger Petri aus dessen Stärken und Schwächen gerade im Hinblick auf die Demut immer mehr theoretisch und praktisch zu vervollkommen bemüht. An dieser Stelle hätte sich eine Untersuchung der Begriffe »gravitas« und »industria« anzuschließen gelohnt, denn es scheint, daß Gregor für die Ausübung des kirchlichen Amtes eine starke ethische Komponente eingefordert hat, die durch die genannten Begriffe noch transparenter als durch die alleinige Erörterung seiner »humilitas« herausgestellt hätte werden können. In seinem Brief an die Frankenkönige Theoderich und Theodebert (Ep. 110) z. B. werden nicht nur vom Bischof, sondern auch vom Kleriker allge-