

setz, sondern im Gegensatz zu Gottes Gnadenangebot und Gottes Forderung, wie sie uns in Christus gegenübertreten“ (21). „Sünde wird damit zum Verstoß gegen die Gottesliebe und die Nächstenliebe... Denn wer sich am Menschen vergeht, vergeht sich auch gegen ein Wesen, das auf seinen Schöpfer hin offensteht und für das dieser Schöpfer in Christus Vater sein will“ (26). „Da die Sünde keine Selbstvernichtung des Sünder ist, ist sie Widerspruch innerhalb seines Wesens, der Widerspruch zwischen dem ‚Herr, mach uns auf‘ und der Entscheidung, mit der man sich selbst die Tür verschlossen hat. Die Hölle, der zweite Tod, ist nicht weniger schlimm als die Vernichtung, sondern schlimmer“ (81). „Durch die Abkehr von Gott, der ihn (den Menschen) allein erfüllen kann und in dem allein ihn die anderen erfüllen können, wird die menschliche Person auf die abgründigste Weise vereinsamt, wird ihre Natur in ihrer tiefsten Zielrichtung frustriert“ (83).

Im III. Kapitel wird von „der Sünde der Welt“ (Joh 1, 29) gesprochen, von der Solidarität aller in der Sünde. In der Hl. Schrift ist oft das ganze Volk Israel Subjekt der Sünde, und Gott ahndet die Sünden der Väter bis ins dritte und vierte Geschlecht. Was bedeutet das? Von den sündigen Menschen geht auf jeden Menschen zur Sünde führender Einfluß aus. Dieses Situieren durch die Sünde der anderen bildet das Bindeglied, durch das die Sünden der einzelnen Personen in einer Sünde der Welt zusammenhängen (129). Einige Grade solcher sündiger Beeinflussung sind das schlechte Beispiel, das schlechte Beispiel mit einem gewissen Druck, die Verdunklung von Werten und Normen, die völlige Verdunklung von Wert und Norm. „Die ganze Tiefe des Situierens zum Bösen kann auch im Hinblick auf die Gnade auftreten. Es ist auch eine gnadenlose Situation möglich, die ‚existential‘ ist, die all unseren freien Entscheidungen vorausgeht und sie umfaßt... Aus der... Geschichte der Sünde der Welt tritt eine Tatsache in den Vordergrund, die eine solche existentielle Situation der Gnadenlosigkeit verursacht. Es ist die Verwerfung Christi selbst“ (138).

Hängt die Sünde der Welt mit der Erbsünde zusammen? Der sündige Zustand, mit dem der Mensch von seinem Ursprung an behaftet ist, wird Erbsünde genannt. Der Verfasser legt die kirchliche Lehre über die Erbsünde vor: die Deutung der Bibelperikopen, auf die sich die Theologie für die Lehre von der Erbsünde berufen hat und beruft (Röm 5, 12–19; Gen 2–3), die Entfaltung der Erbsündenlehre in der Geschichte und die „klassische“ Lehre der Kirche über sie, vor allem nach dem Tridentinum. Die kirchliche Erbsündenlehre wird vom heutigen Menschen teils mißverstanden, teils abgelehnt. Sie wird als Widerspruch gegen das heutige Selbstverständnis des Menschen empfunden,

der sich „von Haus aus“ als gut und heil empfindet. Andererseits wird sie mit der tragischen Endlichkeit des Menschen identifiziert. Als Sünde, die man nicht verschuldet hat, wird sie als Rest eines primitiven Denkens abgelehnt. Exegetische (Gen 2–3 Geschichte oder Ätiologie?) und naturwissenschaftliche (Monogenismus oder Polygenismus?) Bedenken möchten sie als überholt und neuer Interpretation bedürftig erscheinen lassen. Die Erbsünde ist ein Geheimnis, um dessen Verständnis sich die Theologen bemüht haben und bemühen. Auch Schoonenberg versucht die Erbsündenlehre dem heutigen evolutionistisch und dynamisch denkenden Menschen näherzubringen. Er setzt die Erbsünde mit der Sünde der Welt, wie er sie darlegt, in Beziehung, bleibt sich aber dessen bewußt, daß seine Deutung nur ein Versuch ist. „Ob die klassische Lehre durch das, was oben über die Sünde der Welt gesagt wurde, auch innerlich umgeformt werden kann, wird hier nur als Frage vorgelegt werden“ (199). Dieser Versuch eines Zuganges zur Erbsündenlehre für den heutigen Menschen hat im „Holländischen Katechismus“ Aufnahme gefunden. Wird durch diesen Versuch einer Neuinterpretation wiedergegeben, was die Lehre der Kirche aussagt? K. Rahner schreibt in „Sacramentum mundi 1, 1115: „Wenn ferner der hier schon angedeutete Zusammenhang zwischen Erbsünde und persönlicher Sünde deutlich bedacht wird, wenn also verstanden wird, daß die Erbsünde in der Geschichte der ‚Sünde der Welt‘ ihre eigene Geschichte hat (ohne daß dadurch die Erbsünde einfach zur Summe der Sünden aller wird), dann steht nichts im Wege, diese ‚Sünde der Welt‘, die existentiell heute vielleicht unmittelbarer als die Erbsünde als solche erfahren werden kann, zum Ansatzpunkt einer Lehre von der Sündigkeit des Menschen zu machen und von da aus die Erbsünde anzuvisieren, die der freilich einzige Anfang‘ dieser Sünde der Welt ist“. Auch die Kardinalskommission, die über den Holländischen Katechismus urteilte, fand in Schoonenbergs Darlegung nicht die vollständige Wiedergabe der kirchlichen Erbsünden-Lehre (Report über den Holländischen Katechismus, Freiburg 1969, 225).

Das Studium dieses Buches wird Predigern und Katecheten sehr empfohlen, weil die Lehre über die Sünde einer Vertiefung dringendst bedarf. Das Buch stellt auch ein Modell postkonziliarer theologischer Methoden dar (vgl. Dekret über Priesterausbildung 16).

St. Pölten Alois Stöger

WALTER LUDWIG, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 5) (XVI u. 153). F. Schöningh, Paderborn 1968. Kart. DM 16.—.

Dieses Buch will das Glaubensverständnis des Duns Scotus möglichst exakt aus den

Quellen erheben und damit einen Beitrag zur Erhellung jener theologischen Strömungen geben, die die Ausgangsposition für Luther und sein Zeitalter waren. Vf. wird mit der oft schwierigen Textlage fertig, und ebenso hat er es verstanden, die vielschichtigen und komplizierten Gedankengänge des Doktor subtilis nachzuvollziehen. Zur Zeit liegt in dieser Arbeit die exakteste Monographie über das Glaubensverständnis des Duns Scotus vor. Auch die Schlußbetrachtung (139–152), in der das Glaubensverständnis des Scotus in seine gesamte Theologie hineingestellt wird, ist gut gelungen. Eine andere Frage ist es allerdings, ob Vf. die skotische Position innerhalb der Theologiegeschichte nicht zu euphorisch beurteilt. Sicher hat das skotische Denken einen gewaltigen Einfluß auf die Reformationszeit. Wie ist dieser Einfluß zu beurteilen?

Wir können hier nicht alle mit dieser Frage zusammenhängenden Probleme berühren. Greifen wir die Unterscheidung zwischen *fides infusa* und *fides acquisita* heraus, die bei Scotus eine ungewöhnliche Akzentuierung erfährt (14–28; 34–58; 146–147). U. E. unterschätzt Vf. die Gefahr, die darin liegt. Die Akzentuierung dieser Unterscheidung war einerseits sicher eine gesunde Reaktion. Das Mittelalter war im allgemeinen – vor allem in der thomasischen Ausrichtung – in der Gefahr, die Heilsorgänge naturhaft-objektiv zu betrachten und somit die Souveränität Gottes in seinem Werk zu gering zu veranschlagen. Das Anliegen des Scotus ist es, diese Souveränität Gottes und damit die Unverfügbarkeit des übernatürlichen Glaubens zu betonen. Scotus gewinnt diese Unverfügbarkeit durch die Thematisierung der Unterscheidung zwischen „*fides acquisita*“ (diese liegt auf der historisch-psychologischen Aktebene) und „*fides infusa*“ (diese, total von Gottes unverfügbarem und in jeder Hinsicht unsichtbarem Willen abhängig, macht den Glaubensakt erst übernatürlich und damit auf das Heil bezogen). Damit aber hat er u. E. die Betonung der Souveränität Gottes zu teuer erkauft, nämlich letztlich durch eine Aufspaltung der *einen, sakramentalen* Struktur des Glaubens (wie er auch in der Bußlehre von *zwei* Wegen der Rechtfertigung spricht). So bereitet er – sicher ungewollt – sowohl das existential-dialektische Glaubensverständnis Luthers wie auch die Gnadentheologie eines Molina vor, in welcher die Gnade prinzipiell jenseits des menschlichen Bewußtseins liegt.

Heute ist den Theologen die Aufgabe gestellt, die Unverfügbarkeit und Gnadenhaftigkeit des Glaubens mit seiner sakramentalen, d. h. letztlich inkarnatorischen und geschichtlichen *Einheit* zu vermitteln. Dies wird nur über die – Scotus notwendig verborgene – Einsicht möglich sein, daß es Wirklichkeiten gibt, die dem Bewußtsein präsent, aber nicht verfügbar sind, die also nicht als

Gegenstände, sondern als Verstehungshorizonte den Menschen geschichtlich ergreifen.  
Rom Alexander Gerken

HOFMEIER JOHANN, *Grundriß des christlichen Glaubens*, (204.) Fr. Pustet, Regensburg 1968. Kart. Iam. DM 16.80.

„Gott in Christus, das Heil der Welt“, lautet der Tenor dieses Buches, das offenbar die Frucht einer mehrjährigen Lehrtätigkeit des Autors an der Pädagogischen Hochschule in Regensburg ist. Auf solches nicht fachtheologisches Auditorium und solchen größeren Leserkreis stellt sich das Buch dankenswerterweise voll und ganz ein. Der theologisch geschulte Leser mag dadurch manches Detail als Vereinfachung beklagen. Aber er kann nicht übersehen, daß eine heilsökonomische Trinitätslehre mit allen ihren Implikationen der dem Vf. stets bewußte Hintergrund seiner Ausführungen ist. Von hier aus gelingt es Vf. in großer Nähe zur Schrift einen systematischen Grundriß zu bieten, der immer auch den anthropologischen Ansatz mit in Anschlag bringt, wie überhaupt die Betonung des untrennbar Miteinander von Gott und Mensch, von Transzendenz und Immanenz, nie aus dem Blick gerät. Hierfür aber wäre im I. Teil, der von „Gott in seinem geschichtsmächtigen Handeln“ spricht, mit großem Nutzen zu betonen gewesen, daß das altl. Bundesdenken dem Schöpfungsdenken vorausliegt, das sich (als Universalisierungstendenz des Heilgeschehens) erst aus dem Bundesdenken ableitete. Von hier aus ist ja die spätere theolog. Diskussion um das Ineinander von Natur und Gnade (Geschichte und Heil) insofern schon vorentschieden, als die scheinbar immanenten bzw. natürlichen Größen bereits verstanden werden als umfängen und bestimmt von den transzendenten bzw. übernatürlichen Größen. Den heute im additiven Sinn mißverständlichen Begriff der „Kooperation“ (30, 43, 61) sollte man hier vermeiden. Die Sorge um die Beachtung der anthropologischen Ingredienzien des Glaubens und vielleicht da und dort geübte Praxis mag das Urteil des Vf. gerechtfertigt erscheinen lassen, daß bezüglich der Person Jesu heute ein monophysitisches Mißverständnis vorherrsche (90). Ich teile diese Ansicht nicht; jedenfalls im theologischen Raum scheint allmählich eher das Gegenteil der Fall zu sein. Und wo es noch nicht geschehen sein sollte, wird die „Gott-ist-tot-Theologie“ ihre negativen christologischen Konsequenzen sehr bald auch in der Praxis anmelden.

Der Gefahr eines monophysitischen Mißverständnisses, die Vf. in der Christologie (II. Teil) bewußt ausschalten will, begegnet er aber nicht so entschieden im III. Teil, wenn er die Kirche als „Fortsetzung der Menschwerdung“ (174) konzipiert und damit ungewollt einer unzulässigen Hypostatisierung der Kirche das Wort redet. Wenn das