

die Namenerklärung: einer Funktion statt des Wesens. Dies faßt A. im Einklang mit der Tradition als geschöpfliches Geistwesen und gibt zu bedenken, daß in Theologie wie Philosophie mit dem Schwinden des Engels auch die Idee der Seele schwinde (mit ähnlichen Verwahrlosungsfolgen übrigens, auf die er ja in seinen Publikationen zur Reinkarnation eine Antwort versucht hat). Vor diesem Hintergrund nun zuerst ein Blick ins AT (Jesaja-, Ezechiel-Vision, Ps 91, Tobit); ein Exkurs zu Athene als Schützerin Achills und dann des Odysseus; Engel im NT, von Zacharias bis zur Geheimen Offenbarung, schon hier keineswegs stets dasselbe (wer ist z. B. der Engel des Petrus Apg 12, 13–15?), andererseits in der Zusammenschau aller Stellen wohl doch mehr als bloße Bildersprache. Das führt zur Weltbild-Diskussion: Aufklärung von Voltaire bis Bultmann, demgegenüber W. Nigg, A. Köberle, A. Rosenberg. Die folgenden Kapitel referieren, vor allem nach G. Tavad, die Geschichte der Angelologie: Patristik, Dionysios, „Von der Scholastik bis zur Gegenwart“ (K. Barth, C. Westermann, U. Mann, Streit um den Holländischen Katechismus, Credo Pauls VI.): „Scholastische Allwissenheit weicht einer bescheideneren und ehrfürchtigen Sichtweise auf die Schöpfung Gottes. Die Grenze zwischen Engellehnung und Engelgläubigkeit verläuft keineswegs entlang konfessionellen Demarkationslinien“ (94). *Lex credendi lex orandi*: das Folgekapitel zeigt die Engel in Gebet und Kirchenlied; schließlich Kunst und Literatur: M. Chagall etwa, I. B. Singer oder, anthroposophisch bestimmt, S. Bellow (Humboldts Vermächtnis). Zum Ausklang empfiehlt A. den Rückstieg von theologisch-philosophischen Spekulationen zur Erfahrung des „Archetyps Engel“; Beistand wie Tobit widerfährt heute nach ihren Berichten einem C. G. Jung, Chagall oder dem russischen Theologen S. Bulgakow. Im Anhang drei Texte: Hildegards Vision der Engelchöre, E. Peterson über Engel und Liturgie, R. Guardini über den Engel des Menschen; schließlich Hinweise zu (neuerer) Literatur, in der ganz zu findenden Breite (Unterscheidung der Geister sei Sache des Lesers). – Zahlreiche Bilder, schwarzweiß und farbig (Bildlegenden, nach den Zitatnachweisen, am Ende) schmücken das Buch nicht nur, sondern sind ein wichtiger Part dieser Einladung dazu, eine gewisse rationalistische Engführung aufzubrechen und sich einer reicheren Wirklichkeit zu öffnen. Wie, wenn der Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung sich nicht bloß auf Pflanzen und Tiere beschränkte? Anders als diese haben die Erstlinge der Schöpfung das nicht nötig; vielleicht aber wir, und auch die Theologie? J. SPLETT

GESTRICH, CHRISTOPH, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt*. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1989. X und 394 S.

Auf dem Hintergrund früherer Aufsätze zur Krise des Sündenbegriffs und zur Bedeutung der Sündenvergebung legt der Verf., evangelischer Theologe in Berlin, nun eine umfangreiche Monographie vor, die beide Aspekte, die Lehre von der Sünde und die Lehre von der Sündenvergebung, vereinigt. Ziel der Arbeit ist der Versuch, „in der Situation des aus geschichtlichen Gründen weithin verschütteten Vermögens, für die Realität der Sünde eine Sprache zu finden, die wichtigsten Erkenntnis-, Verstehens- und Sprachbedingungen für die Sünde wieder freizulegen“ (198), um dadurch Sinnerpektiven angesichts der Überlebenskrise wiederzugewinnen. Dabei strebt er keine konfessionelle Festlegung an, wengleich Luthers Theologie „richtungsweisend“ (V) bleibt. Damit ist die Reformation und ihre Rechtfertigungslehre als einer der beiden Bezugspunkte benannt; der andere Bezugspunkt ist die Moderne und ihre angebliche Selbstbehauptung. Wenn nun die Sünde als „Selbstrechtfertigung“ (V) bestimmt wird, erhellt daraus, daß im Grund Reformation und Moderne gegeneinander ausgespielt werden oder anders ausgedrückt: Es geht um die Überwindung der Moderne aus dem Geist der Reformation. Ob dieses Unternehmen gelingen kann und der Aufgabenstellung einer Sünden- und Vergebungslere „in gegenwärtiger Verantwortung“ hinreichend gerecht wird, muß sich am Gesamtduktus des Buches zeigen.

Das I. Kap. (1–32) besteht aus sieben hinführenden „Meditationen“, die schon etwas von der Arbeitsweise des Verf. zeigen und eher assoziativ den Titel des Buches rechtfertigen sollen. Die Rückkehr des durch die Sünde verdunkelten Glanzes (kabod, doxa) in die Welt, die dann anhebt, „wenn wir endlich von Gott wieder hören“ (32). Im langen

II. Kap. (33–193) unterzieht sich der Verf. der komplexen Aufgabe, den „Problemstand in der Lehre von der Sünde und vom Bösen“ (33) zu notieren. Dies unternimmt er, indem er einerseits, eine Wiederannäherung katholischer und protestantischer Hamartologie konstatierend, auf systematische Entwürfe der Gegenwart rekurriert, wobei er eine dezidierte Gegenposition zu Pannenberg vertritt und alle Versuche ablehnt, die Sünde mit der Identitätsproblematik in Zusammenhang zu bringen. Demgegenüber bezieht er sich auf Positionen der dialektischen Theologie und bestimmt Sünde primär „als menschliche Mißachtung des göttlichen Wesens und Wirkens“, als einen „frev尔haften menschlichen Übergriff in den Bereich der Identität Gottes“ (80). Andererseits erörtert er die Sündenproblematik anhand neuzeitlicher Auslegungen der jahwistischen Sündenfallgeschichte (Kant, Herder, Rousseau, Fichte), nebst einem Exkurs über Drewermann, dessen Thesen zu Unrecht als „summarische Wiederholungen idealistischer philosophischer Anschauungen“ (159) etikettiert werden. Überdies reflektiert der Verf. über das Böse in unserer Zeit, wobei er die Shoa als das „absolut Böse“, weil ohne erkennbaren Grund geschehen, bezeichnet (186). Das Programm des III. Kap. (196–298) besteht in einer systematischen Entfaltung der Sündenlehre, die zunächst den Vorgang des Sündigens thematisiert. Dabei fällt auf, daß gegenüber der oben geäußerten Bestimmung der Sünde als „Fehlausrichtung auf Gott“ (80) diesfalls die Sünde definiert wird als „die von allen Menschen im Zuge ihrer angstvollen Sorge um sich selbst produzierte (oder hingegenommene) unangemessene Beziehung zu anderen Lebewesen und Dingen“ (199); diese Bestimmung soll die Spitzenbehauptung vorbereiten, daß die allgemein erfahrbare Grundgestalt der Sünde „die Inanspruchnahme der Umwelt zur Selbstrechtfertigung“ sei (204), ein Verhalten, das „ohne die Wahrnehmung seiner Spitzenberührung mit der Gottesfrage nicht zureichend verstanden werden“ könne (206). Des weiteren wird in diesem Kap. die neutestamentliche Sündenlehre erörtert und dabei eine Reflexion über die noch zu kritisierende Unterscheidung von Schuld und Sünde eingeflochten. Auch das Problem der Erbsünde wird in seinen nur selektiv wahrgenommenen biblischen, patristischen und aktuellen Dimensionen sehr kursorisch dargestellt, wobei ein biblischer Anhalt in Abrede gestellt wird, obwohl einige in der Literatur aufgeführte Exegeten diesen Anhalt sehr wohl sehen. Die Darstellung der katholischen Diskussion bleibt in den 60er Jahren stehen, und die Unterscheidung von Erbsünde und Tatsünde wird mit der Autorität Luthers als falsch bezeichnet. Schließlich werden die Fragen nach kollektiver Schuld und kollektiver Vergebung diskutiert. Im IV. Kap. (299–345) behandelt der Verf. in drei Schritten die Vergebung, indem er die neutestamentlichen Grundlagen bespricht, die negativen Erfahrungen thematisiert und anhand der Stichworte „Sühne“ und „Stellvertretung“ die Erneuerung von Kirche und Welt bespricht.

Zunächst ist die Grundkonzeption des Verf., über die Sünde im Zusammenhang der Vergebung zu handeln, sehr positiv zu werten. Denn die gesamte jüdisch-christliche Tradition war nie an Schuld und Sünde als solcher interessiert, sondern immer nur an ihrer Überwindung; daher sprechen die Symbola der Kirche vom Glauben an die *remissio peccatorum*. Wie Ricœur in seiner überzeugenden Reflexion auf den performativen Akt des Sündenbekenntnisses nachgewiesen hat, ist dieses immer von der Hoffnung auf Vergebung geprägt. Von Sünde ist theologisch korrekt nur im Horizont der Gnade zu reden. Daher stellt der Verf. seine Überlegungen mit Recht in den Horizont von *kabod* und *doxa*, wobei zu bedauern ist, daß er die große Theologie des Glanzes im 20. Jahrhundert, wie Hans Urs von Balthasar sie entworfen hat, nicht wahrgenommen hat. In der Tat ist es eine „schnöde Auskunft, wenn *das Erste*, was wir vom Menschen zu sagen wissen, lautet, er sei ein Sünder“ (27), was freilich der als problematisch apostrophierte *usus tertius legis* durchaus anstrebt (vgl. 209). Es wäre daher durchaus konsequent gewesen, das Buch mit dem Schlußkapitel über die Sündenvergebung anfangen zu lassen, wie der Verf. selbst bemerkt, ohne es auch zu tun (295).

Bei der Rede vom Glanz ist gewiß zu berücksichtigen, daß dieser Glanz schon auf der Schöpfungswirklichkeit, auch des „sehr gut“ geschaffenen Menschen, ruht und daß daher dessen Streben nach Anerkennung nicht umstandslos in verwerfliche „Selbstrechtfertigung“ umgemünzt werden darf, wenngleich dieses Streben durchaus sündhafte Züge annehmen kann. Umgekehrt kann freilich die Annahme und Anerkennung des Menschen durch den Menschen Ausdruck und Weitergabe jener dem Menschen von

Gott gnädig gewährten Rechtfertigung sein. Die Bestimmung der Sünde als „Selbstrechtfertigung“ krankt darüber hinaus daran, daß sie terminologisch und sachlich so sehr an das emphatische Rechtfertigungsverständnis des 16. Jahrhunderts gebunden bleibt, daß allererst dessen Kenntnis in die Lage versetzt, zu verstehen, was denn die Selbstrechtfertigung sein soll und warum sie so verwerflich ist. Damit aber wird die Chance vertan, die Sündenrede „in gegenwärtiger Verantwortung“ auszusagen, mindestens für einen Zeitgenossen, der in der paulinischen Theologie nicht zu Hause und die Reformationsgeschichte nicht gut kennt. Das Verfahren ist freilich insofern konsequent, als die Moderne als Selbstbehauptung und Selbstrechtfertigung denunziert wird, um um so strahlender von der Reformation reden zu können und sie als einzige Hermeneutik für ein theologisch angemessenes Verständnis der Sünde auszugeben. Viele Gründe, vor allem das grobe Schema der „guten“ Reformation und der „bösen“ Moderne, lassen daran zweifeln, daß dies der Weg ist, „die wichtigsten Erkenntnis-, Verstehens- und Sprachbedingungen für die Sünde wieder freizulegen“ (198). Damit soll die Moderne nicht etwa gegen Kritik immunisiert werden, die sie nun wirklich verdient hat; es sei nur an die „Dialektik der Aufklärung“ erinnert. Aber es geht nicht an, eine gesamte Epoche als solche theologisch anzuschwärzen. So wenig das Mittelalter „finster“ war, so wenig können die Bestrebungen und Denkweisen einer Epoche, schon gar nicht ohne genauere Darstellung und Prüfung, als Selbstbehauptung oder Selbstrechtfertigung be- oder gar verurteilt werden.

Ein weiteres Grundproblem, das die gesamte Arbeit durchzieht, ist die weder existentiell noch ethisch, noch theologisch haltbare Unterscheidung von Schuld und Sünde, die immer wieder behauptet, wenn auch nicht streng durchgehalten wird. Nach dieser Unterscheidung bezeichnet Sünde „unser verfehltes Verhältnis gegenüber Gott“, die Schuld dagegen „das verfehlte zwischenmenschliche Verhältnis“ (246). Schuld sei grundsätzlich vermeidbar und könne durch ein verbessertes Verhalten bereinigt werden, während die Sünde „ständiges Begleitmoment unserer Existenz“, „unvermeidliches Ingredienz unseres Wesens und Strebens“ (95) sein soll. Damit rettet der Verf. zwar die Möglichkeit sittlich guten Handelns, ontologisiert aber die Sünde als Wesensmerkmal. Als Folge dieses Vorgehens wird der Sünde jegliche sittliche Substanz genommen, während der Schuld jeglicher theologischer Bezug genommen wird. Das führt den Verf. in tausend Schwierigkeiten der Abgrenzung und zur Rede von fließenden Grenzen. Selbst der Dekalog, dessen Gnadenhorizont in der Präambel aufleuchtet, muß sich die biblisch unbegründete Aufteilung gefallen lassen, Sünde sei Verstoß gegen das erste Gebot, während die Weisungen der zweiten Tafel „Schuld“ zu nennen wären (vgl. 210 ff.). Dagegen ist klärend zu sagen, daß der theologische Begriff der Sünde material nichts anderes als die sittliche Schuld meint, insofern diese vor Gott (*coram Deo*) bekannt und erkannt wird. Im Horizont der Gnade wird menschliche Schuld, in welchen kulturellen Codes sie sich auch ausdrücken mag, als Sünde begriffen, ohne daß damit Ethik und Theologie, sittliche Besserung und Vergebung in eins fielen. Einzelkritik: Die Darstellung der „Sünde in der Befreiungstheologie“ (86–90) trifft auf Frau Sölle, nicht aber auf die lateinamerikanische Theologie zu. *Luxuria* im klassischen Acht-Laster-Schema meint nicht „Luxusstreben oder Üppigkeit“ (253), sondern „Unzucht“.

Dieser ambitionierte Entwurf einer Sündenlehre hat, bei aller Würdigung seiner Stärken, nicht die innere Stringenz, begriffliche Schärfe und überzeugende Systematik, die seinen Verf. zum „Sündenmüller“ des 20. Jahrhunderts oder das Buch zum konfessionsübergreifenden Standardwerk machen würde. M. SIEVERNICH S. J.

OAKES, EDWARD T., *Pattern of Redemption*. The Theology of Hans Urs von Balthasar. New York: Continuum 1994. 334 S.

Der New Yorker Jesuit Edward Oakes, in der angelsächsischen Welt durch eine Fülle von Artikeln und durch mehrere Übersetzungen aus der deutschen Theologie und Philosophie bekannt, führt nun in „Pattern of Redemption“ mit Hilfe der besten Tugenden amerikanischer Wissenschaft und Didaktik in das Denken von Balthasars ein. Unter seinen Händen entsteht das Bild eines originellen Theologen, und wir lernen einen anregenden Gesprächspartner kennen.