

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.

Im ersten Teil des in vier größere Abschnitte eingeteilten Buches geht O. ausführlich auf die Einflüsse ein, die das Denken v. B.s geprägt haben. Auch wenn er unterstreicht, daß v. B. in Bildung und Leidenschaft zunächst Germanist ist, so wählt O. doch die Begegnung mit der Philosophie Erich Przywaras als Ausgangspunkt. Denn die Lehre von der *Analogia entis* gab v. B. das Rüstzeug, um einen Kerngedanken seiner germanistischen Dissertation „Apokalypse der deutschen Seele“ philosophisch zu fassen. Was er dort über die Ausdehnung des Daseins zwischen Himmel und Erde in mythischer Sprache fand und ausdrückte, konnte er nun in einen philosophischen Kontext bringen. „Nach Przywara kann die Geschichte des modernen Denkens interpretiert werden als die Unfähigkeit, die Polarität von Gottes Transzendenz und Immanenz zusammenzuhalten. Entweder wird Gottes Omnipotenz betont und dadurch die Welt ihrer eigenen Realität entkleidet ... – wie bei Luther – oder es wird in einer pantheistischen Identifikation Gott in der Welt aufgehoben – wie bei Spinoza –“ schreibt O. (36 – dtisch LV). Das Verhältnis von Gott und Welt war auch der Hauptpunkt der Auseinandersetzung mit Karl Barth, wie O. im folgenden Kapitel entfaltet. Barth scheut nicht v. B.s philosophische Thesen als sündhaft darzustellen. Denn sie seien ein Versuch des Menschen, sich mit Gott auf eine Ebene zu stellen, quasi der Griff nach Gott (vgl. Fn 14, 57). v. B. widmete diesen Einwänden seines Freundes ein eigenes Buch („Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie“). O. erinnert diese Kontroverse an den Streit zwischen Scotisten und Thomisten über die Frage, warum die zweite Person Mensch wurde (66). Barths Ablehnung der Analogielehre zeige eine in diesem Sinn quasi scotistische Einschätzung des Eigenwertes der Schöpfung: Nur weil sie die Voraussetzung der Inkarnation sei, habe sie Wert. Auch wenn Barth selbst diese Bewertung nicht explizit vornimmt, so kann *seine* Theologie doch dem Wert der Geschöpflichkeit keinen eigenen Raum zubilligen. Für Barth ist die Schöpfung wie ein „Katzenauge“, das das auftretende Licht z. B. eines Autoscheinwerfers nur passiv reflektiere. v. B. antwortet mit dem Gleichnis von Weinstock und Rebzweigen. Natürlich gibt es nur Reben durch den Weinstock, aber – so v. B. – dieses Bild impliziere eine wechselseitige Beziehung. Denn wer kann sich einen Weinstock ohne Wein vorstellen (67)? v. B.s Anliegen ist also, eine *Communio* des Schöpfers mit seiner Schöpfung in und durch Christus zu denken. Im folgenden dritten Kapitel des ersten Teils geht O. auf die Auseinandersetzung zwischen Goethe und Kant ein. Indem v. B. die Gestaltlehre Goethes aufnimmt, setzt er sich von den idealistischen Tendenzen ab, Subjekt und Objekt, oder Geist und Welt zu trennen. Wie Goethe sieht v. B. diesen Einheitspunkt *in der Erscheinung selbst*. Es ist die Wahrnehmung der Gestalt, die nicht den zergliedernden Prinzipien newtonischer Wissenschaft unterliege. Hier finden wir also quasi die erkenntnistheoretische Seite der Lehre von der *Analogia entis*. v. B. sucht eine Erkenntnistheorie, die die *Communio* zwischen Gott und Welt denken kann. O. beschreibt die Bedeutung dieses Zugangs folgendermaßen: „Der wirkliche Schlag gegen unseren epistemologischen Narzißismus wäre, sich vom Subjekt abzuwenden und dem sich manifestierenden Objekt zuzukehren“ (96, dtisch LV). Mit der Entscheidung gegen Kant und dem transzendentalen – und d. h. subjektiven – Ausgangspunkt ist der Grundkonflikt mit Rahners Theologie benannt. Die Darstellung der Einflüsse auf das Denken v. B.s schließt mit einem Kapitel über die Kirchenväterliteratur ab, die v. B. – so O. – keinesfalls enthusiastisch und kritiklos rezipiert habe.

Die folgenden drei Teile stellen pointiert das Hauptwerk v. B.s vor, die Trilogie von „Herrlichkeit“, „Theodramatik“ und „Theologik“. Hier soll folgender Überblick genügen: Indem v. B. radikal ernst nimmt, daß in der Passion Jesu „einer aus der Dreifaltigkeit gelitten hat“, verspannt er das Leiden der Schöpfung mit Gott. „Etwas geschieht mit Gott. Und deshalb verdient dieser Teil der Trilogie [neben *Herrlichkeit* und *Theologik* L. V.] mit Recht den Titel *Theo-dramatik* in jedem Wortsinn; sowohl als subjektives als auch als objektives Präfix“ (230f., dtisch LV), schreibt O. So gewinnt durch das Leiden die Geschichte Eingang in die Theologie. Und in dieser Version darf die Geschichte auch das sein, was sie selbst an sich ist, ohne das Andere Gottes zu werden. Denn in der Trinität gibt es bereits Andersheit und Dialog; ein weiterer Konfliktpunkt mit Rahner. Entsprechend ist auch die Lösung des Dramas nicht Fusion, sondern Kommunion. Der Mensch bleibt Mensch – und wird nicht zum Selbstvollzug Gottes vergewaltigt – er

wird von einem Gott umarmt, der selbst Kommunion von Personen ist, Trinität. Blickt man von dieser (bisweilen sehr spekulativen) Höhe auf die Theologische Ästhetik der *Herrlichkeit* zurück, so fällt auf, daß die Schönheit Gottes, von der dort die Rede ist, eben auch die Züge des Ohnmächtigen und Leidenden trägt.

Nach Meinung des Rezensenten liegt hierin ein politischerer und befreienderer Zugang als in mancher Gerechtigkeitsrhetorik. Überhaupt scheint mir in der Entscheidung, den Dichter zur Leitfigur dieses ersten Teils der *Trilogie* zu machen – und nicht den Staatsmann oder Philosophen – ein wesentlicher Hinweis für Fragen der Methode der Theologie: Es ist der Dichter, der die dramatische Dimension im Geschichtsverständnis des Christentums angemessen ausdrücken und würdigen kann. Der Verlust dieser Dimension führt nicht nur zur Spaltung von Frömmigkeit und theologischer Wissenschaft, sondern schließlich zum Weltverlust der Theologie. Da es aber um einen dramatischen Weltbezug geht, ist die Moralisierung der Religion keine suffiziente Antwort auf diesen Verlust. Vielleicht ist das ein Hinweis darauf, wie die Theologie aus ihrer kulturellen Belanglosigkeit herausfinden und mehr werden kann als ein Appendix für Ethikkommissionen: Denn, wenn die Theologie wieder in Sprache und Form das Dramatische integriert und sich infizieren läßt von Lebenserfahrungen, die das absurde Drama von Liebe und Liebesverneinung ausdrücken, kann das Christentum seinen Kontext wiederfinden. Dank O. könnte also das Werk v.B.s aus seiner einseitigen Rezeption gelöst und in seiner Aktualität neu begriffen werden.

O. ist ein hervorragender Führer, um im Wust der Vorurteile gegen v.B. und im Dikicht des Werkes nicht stecken zu bleiben. Er nimmt seine Leser so ernst, daß er wirklich erklärt, was zu erklären ist. Herausgekommen ist dabei z. B. im Kapitel über E. Przywara eine der besten Erläuterungen der Analogielehre, die es zu lesen gibt (15–45). Wir können O. besonders für seine klare Sprache dankbar sein. Sein offenkundiger Enthusiasmus wirkt immer motivierend, und er verschont uns von hagiographischen Tendenzen. Besonders angenehm ist seine *Epoché* in bezug auf das „Problem“ Adrienne von Speyr. Zwar gesteht O. seine Verwunderung und Schwierigkeiten bezüglich mancher der mystischen Erfahrungen der spirituellen Partnerin v.B.s ein. Aber er enthält sich eines Urteils über ihre Theologie und über beider Beziehung. Er bleibt vielmehr seinem interpretatorischen Ansatz treu, nur über die *Theologie* v.B.s – und nicht über seine Biographie – und nur über *seine* Theologie – und nicht über die der von Speyr – zu schreiben; auch wenn dieser letzte Punkt nicht im Sinne von v.B. selbst sein dürfte (304f.). – So bleibt als einziger Schönheitsfehler dieser hervorragenden Arbeit eine Anzahl von Druckfehlern in den deutschen Zitaten und die Behauptung, Joachim Fest sei Herausgeber der „Welt“ gewesen (78). Ungewohnt für deutsche Leser ist das fehlende Literaturverzeichnis. Eine deutsche Übersetzung wäre sehr zu wünschen!

L. VIEFHUES

4. Praktische Theologie

SEBOTT, REINHOLD, *Ordensrecht*. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici. Frankfurt am Main: Knecht 1995. 350 S.

Der Verf. setzt mit dem Ordensrecht seine bereits in drei Bänden erfolgte und bei Knecht erschienene Kommentierung des CIC/1983 in bewährter Weise fort. D.h., er interpretiert die einzelnen Kanones, die er jeweils in ihrer lateinischen und deutschen Fassung vorstellt, fortlaufend in gut verständlicher, präziser und knapper Weise. Gleichzeitig macht er mit der wichtigen einschlägigen und weiterführenden Literatur vertraut. Der Verf. weist gleich bei der Erklärung des ersten Kanons, des c. 573, auf die Vor- und Nachteile der Anordnung hin, in der im Kodex das allgemein verbindliche Rahmenrecht der Institute des geweihten Lebens und der Gesellschaften des apostolischen Lebens festgehalten wird. Das Problem einer möglichst einheitlichen Formulierung eines gemeinsamen Rechts für alle sehr unterschiedlichen Vereinigungen bzw. eines allgemeinen Rechts für einen Teil dieser Vereinigungen, das der Verf. notgedrungenweise aber un-