

12+13/1982; *Gregor Larentzakis*, „Marienverehrung in der orthodoxen Kirche“, ebd. 20/1982; Erzbischof *Michael (Mudjugin)*, „Das orthodoxe Verständnis von Kirche und Eucharistie“, *Stimme der Orthodoxie*, 3/1982, 51-63; *ders.*, „Die Apostolizität der Kirche, das Priestertum und der Hirtendienst im Lichte der Offenbarung“, ebd., 4/1982, 49-64.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Hermann Ringeling, „Ehe und Familie“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 2/1982, 218-231. „Thema: Familie/Familienhilfe“, *Diakonie*, 6, 1981.

Reinhard Frieling, „Ehe — nicht ‚Mischehe‘“, *Der Evangelische Bund*, 1/1982, 4.

U. Ruh, „Bischofskonferenz: Ehe und Familie im Blickpunkt“, *Herder-Korrespondenz*, 4/1982, 161f.

Reformierte Arbeitsgemeinschaft Westfalen, „Bekenntnis und Konfession — Thesen“, *Reformierte Kirchenzeitung*, 3/1982, 68-70.

„Katholisch-reformierter Dialog“, *ökumene am ort*, 3/198, 2-4, und *ökumene kurzgefaßt*, Nr. 13.

Christoph Hinz, „Aspekte zum Gespräch um das Abendmahl“, *Die Zeichen der Zeit*, 2/1982, 66-73.

Albrecht Volkmann, „Eucharistie und Abendmahl“, ebd., 73-77.

„Ökumene im Religionsunterricht“ mit Beiträgen von *Dierk Hansen*, *Richard Schlüter*, *Franz Schreibmayr*, *Karl Pellens*, *Una Sancta*, 1/1982.

Bernard Sesboué, „Jesus Christ — the Life of the World: Five Theological Questions“, *The Ecumenical Review*, 2/1982, 147-158.

F. Ross Kinsler, „Equipping God's People for Mission“, *International Review of Mission*, No. 282, April 1982, 133-144.

„Bibliographia Oecumenica. Significant Ecumenical Titles available in the WCC“, *The Ecumenical Review* 2/1982, 201-206.

Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche: „Adam and Eve, where are you“, Introduction by *Bärbel von Wartenberg* (vgl. ÖR S. 340), *Martti Lindqvist*, „A Pilgrimage to the New Community“, *Christa Springe*, „Learning from Sheffield“, *Padmasani J. Gallup*, „The New Community in Asia“, ebd., 159-177.

Neue Bücher

Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*. Chr. Kaiser Verlag, München 1980. 239 Seiten. Geb. DM 28,—.

In der Einleitung zu seinem Buch bemerkt der Verfasser: „Diese Arbeit zur Trinitätslehre ist in besonderer Weise der Überwindung des Schismas zwischen der Ostkirche und der Westkirche gewidmet, das seit 1054 dieses Leben der Christenheit tragisch belastet“ (14-15). Ich glaube, daß der wichtige Beitrag dieses Buches zur Überwindung des Schismas in der rechten Beleuchtung dieser Tragik liegt: Wer das Buch zu Ende gelesen hat, muß erfaßt haben, daß die Tragik des Schismas sich nicht nur in der Trauer über die Trennung der Christenheit erschöpft, sondern daß sie auch Bezug hat auf die Ausweglosigkeit einer ganzen Kultur, die das Produkt dieses

Schismas ist und die heute zu unser aller Lebensweise geworden ist, im Osten wie im Westen.

Das Buch von Moltmann erlaubt, vielleicht zum ersten Mal unter den theologischen Neuerscheinungen des Westens, sich zu überzeugen, daß das Schisma nicht zwei abstrakte religiöse Ideologien endgültig voneinander trennte, sondern zwei verschieden ausgerichtete Kulturen — nämlich zwei voneinander abweichende Ontologien, zwei radikal entgegengesetzte Standpunkte gegenüber dem Problem des Daseins, der Welt als Ganzem und der Geschichte. Und wir wissen aus unmittelbarer geschichtlicher Erfahrung, daß die eine Kultur, die des Westens, die andere, die des Ostens, verschlungen hat, weniger im vierten Kreuzzug als in dem dynamischen System des Weltkapitalismus, einem Folgeprodukt der westlichen Theologie. Wenn es Sinn hat, daß Vertreter des Ostens und des Westens das Schisma noch erörtern, dann gewiß nicht, um abstrakte Formulierungen von „Bekennnissen“ einander gegenüberzustellen oder miteinander zu versöhnen (wie das die Technokraten des „ökumenischen Dialogs“ mit erstaunlich freiwilliger Blindheit zu tun pflegen), sondern um gemeinsam, in der Konzeption der theologischen Wurzeln, die tragische Ausweglosigkeit unserer heutigen Zivilisation ins Auge zu fassen.

Moltmanns Buch verdeutlicht mit außerordentlicher Klarheit die kulturellen und besonders die politischen Folgen des Monarchianismus der westlichen Theologie. Wenn auch die Folgen des Monarchianismus aus der Perspektive des Evangeliums der Kirche für das Heil des Menschen und der Welt von weit größerer Bedeutung sind (Errettung vom Tode), muß jeder den großen Anteil Moltmanns an der Befreiung der Gotteslehre aus der Enge abstrakter Schemata erkennen, die abgelöst sind von der Unmittelbarkeit des Lebens. Ich persönlich kenne keine andere so klare Herausforderung der westlichen Theologie auf der Ebene ihrer ontologischen Voraussetzungen als diese, welche das Buch von Moltmann darstellt. Und ich möchte die Grundzüge dieser Herausforderung ganz kurz darlegen.

Mit überraschender Schärfe und viel Mut beklagt er die fortschreitende Entwertung und das Übergehen der Wahrheit des dreieinigen Gottes (des in der Geschichte erfahrenen Gottes der Kirche) im Westen, das Ersetzen dieser Wahrheit durch die noetische Rückführung auf ein absolutes Subjekt, das determiniert ist von der rationalen Vorausbestimmung seines Wesens. Die Personen-Hypostasen wurden erniedrigt zu „inneren Beziehungen“ des Wesens, der abstrakte (nur noetisch gerechtfertigte) Monotheismus trat an die Stelle der trinitarischen Offenbarung Gottes. Furchtlos nennt er die Großen beim Namen, die verantwortlich sind für die radikale Verfremdung des Heilsevangeliums (und die Kühnheit/Dreistigkeit, mit welcher die ökumenischen Konzilien *Personen* mit dem Kirchenbann belegten, nicht etwa abstrakte Ideen): Sabellius, Augustinus, Thomas von Aquin. Ohne Scheu zeigt er den juristischen Monarchianismus von Augustinus auf, den rationalen Essentialismus des Thomas von Aquin, den Sabellianismus Hegels und Fichtes, die theologische Anthropozentrik Kants, Schleiermachers und Harnacks, den Modalismus von Karl Barth und Karl Rahner. Er weist nach, daß die theologische Tradition des Westens im römischen Monarchianismus steckengeblieben ist — der Mutter jeder Form des Totalitarismus in der Geschichte. Er verweist auf den logisch unausweichlichen Fortgang von der Annahme eines gänzlich transzendenten Objektes (Gottes) zur Verabsolutierung des menschlichen Subjekts — zum „Monismus des Subjekts“ der

westlichen Tradition, zur Unmenschlichkeit der Herrschaft des Individualismus in der modernen Zivilisation.

Aber über diese kühnen und sehr klaren kritischen Anmerkungen hinaus ist der positive Beitrag des Buches buchstäblich ungeheuer. Wenn ich es unternehmen wollte, auch nur die Höhepunkte der theologischen Ausgereiftheit der Formulierungen dieses Buches zu analysieren, müßte ich mich fast auf jeder Seite aufhalten. Ich kann hier nur allgemein zusammenfassen, worin für mich die Leistung des Verfassers liegt: Mit diesem Buch Moltmanns wird die Wahrheit des dreieinigen Gottes wieder offenbar — als die Achse und Voraussetzung zur Tatsache des Heilsereignisses, der Gewähr des Evangeliums der Hoffnung —, so wie sie von der ungeteilten Kirche der sieben ökumenischen Konzilien gelebt und bekannt wurde.

Vielleicht sollte ich besonders die tatsächlich überraschende biblische Analyse hervorheben, mit welcher Moltmann auf die Ablehnung des hinzugefügten Filioque hinführt. Wiederholt kehrt er zu dieser Ablehnung zurück, um aufzuzeigen, wie gänzlich unvereinbar diese Hinzufügung mit der Theologie des NT ist. Die Hinzufügung des Filioque höhlt den spezifizierenden Unterschied aus zwischen der christlichen und jeder anderen theologischen Überlieferung. Sie untergräbt die Möglichkeit der Erfüllung des kirchlichen Auftrags zur Wiedergeburt des Menschen „im Geiste“ und zu seiner Teilhabe am „wahren Leben“. Aber das Filioque ist nur eine Teilfolge der viel allgemeineren und radikaleren Verfremdung der evangelischen Wahrheit, die der Monarchianismus bewirkt, weshalb auch das Aufzeigen des theologischen Monarchianismus der „wichtigste“ Beitrag an Moltmanns Buch ist.

Nach diesen sehr allgemeinen und nur zusammenfassenden und unausweichlich schematischen Anmerkungen werde ich mir erlauben, einen kleinen Beitrag zur Besprechung der Thematik des Buches zu liefern.

I. Ich muß bekennen, daß meine griechische Denkart beim Lesen des Buches — bei aller Zustimmung und Bewunderung der hervorragenden theologischen Formulierungen — eine radikalere Rückführung zum *ontologischen* Gehalt der grundlegenden theologischen Kategorien fordern würde. Moltmann zeigt wohl die Folgen, die der Unterschied zwischen monarchianistischer und trinitarischer Theologie bei der Ausbildung der kulturellen Ideologien und politischen Systeme hatte (und überaus treffend und klar führt er das durch); aber dieser Unterschied differenziert auch den Gehalt der Begriffe: Leben, Existenz, Heil, Sünde, Rechtfertigung und Versöhnung.

Ich bin der Überzeugung, daß die Unterschiede, die zum Schisma führten, gerade auf der Ebene des *existentialen* Gehaltes dieser Begriffe entscheidend waren — weshalb ich auch zu Beginn dieser Anmerkung schrieb, daß beim Schisma zwei abweichende Ontologien gegeneinander abgewogen wurden. Ich leugne nicht, sondern unterstreiche vielmehr die gemeinsamen kulturellen und politischen Folgen, welche der Unterschied zwischen der monarchianistischen und der trinitarischen Theologie hat. Aber noch vor den Feststellungen der historischen Phänomenologie interessieren mich die Konsequenzen auf existenzialer Ebene. Für die Theologen des griechischen Ostens beraubte der westliche Monarchianismus das Evangelium des Heils seines realen existenzialen Gehaltes. Man verwandelte das Heil in ein Gesetzsschema, es war nicht mehr das *Ereignis* der Befreiung des Lebens von der Unterwerfung unter Raum, Zeit, Verfall und Tod.

Ich glaube also, daß die Kritik am Monotheismus, die das zentrale Thema dieses Buches ist, umfassender aus der Perspektive der ontologischen Herkunft des westlichen Monarchianismus zu erklären wäre. Man möge es mir nachsehen, wenn ich auf einige Gegebenheiten Bezug nehme, die wohlbekannt und alltäglich sind:

Ohne Zweifel ist die Rückführung des Alls auf ein einziges und absolutes Prinzip das grundlegende Charakteristikum der altgriechischen Philosophie. Im Rahmen dieser Philosophie ist Gott ein Begriff, der sich aus der (kosmologischen) Betrachtung des Weltganzen als logische Notwendigkeit ergibt. Das, was *ist*, bestimmt Gott voraus aus seinem *Wesen*, das heißt aus der Vernunft (Logos) (der logischen Notwendigkeit), welche seine Existenz begründet. Die noetische Rückführung auf Gott bestimmt seine wesentlichen Eigenschaften. Alle altgriechischen Bezeichnungen für Gott beginnen mit der Feststellung: „Gott muß notwendig sein“ und fahren fort mit den Bestimmungen seines Wesens.

Die christliche Kirche hingegen bringt in die griechische Welt (aus der sie historisch hervorging) einen radikal anderen Zugang zur Wahrheit Gottes, den der biblischen Offenbarung. Die erste Möglichkeit einer Erwähnung der Existenz Gottes ist ein historisches Ereignis, die Berufung Abrahams. Gott beruft den Abraham und spricht mit ihm „von Angesicht zu Angesicht, als spräche er mit seinem eigenen Freund“ (Ex 33,11). Die Bezogenheit auf Gott beginnt mit der historischen Erfahrung dieser unerwarteten Berufung, nicht mit der noetischen Rückführung auf die logische Notwendigkeit eines *Ersten Bewegers* oder des *welterschaffenden Prinzips*. Und das Wissen von der Existenz Gottes ist die Tatsache der persönlichen Beziehung mit ihm oder die Tatsache der personalen Gemeinschaft mit der Erfahrung von Menschen, die diese Beziehung leben — der Glaube und das Vertrauen in das Vermächtnis überkommener Erfahrung. Der Gott der jüdisch-christlichen Überlieferung ist der Gott der historischen Offenbarung und Erfahrung, „der Gott unserer Väter“.

Eine derartige Auffassung, welche die Existenz mit der historischen Kundgabe verbindet, das Sein mit dem handelnden Bewirken und das Wissen mit der Erfahrung der persönlichen Beziehung, hat keine Schwierigkeit, die Wahrheit Gottes auch in seinem historischen Eingreifen „im Fleisch“ zu erkennen — anzunehmen, daß Gott sich auch als historische Person kundgibt, als Jesus von Nazareth —, ebenso die Kundgabe des Heiligen Geistes bei der Taufe Christi, bei seiner Verklärung und im Pfingstgeschehen. Die Kirche spricht vom *einen* und *trinitarischen* Gott, weil sie die unmittelbare Erfahrung der historischen Kundgabe dreier personhafter Energien besitzt, jede mit deutlicher existentialer Andersheit.

Die Kirche ist jedoch aufgerufen, diese historische Erfahrung zu verkünden und in der Sprache der Menschen auszudrücken, welche die Kirche darstellen und die nach Erziehung und Bildung Griechen sind. Für die Griechen aber war die ontologische Notwendigkeit des einen und absoluten Prinzips unvereinbar mit der Vielheit und folglich auch mit der Trinität Gottes. Volle fünf Jahrhunderte lang mühte sich die Kirche, mit den Gegebenheiten ihrer eigenen Erkenntnis und Erfahrung den ontologischen Fragen der Griechen zu begegnen. Der Sabellianismus und Arianismus sind die bezeichnendsten Manifestationen dieser sehr leidvollen, aber außerordentlich fruchtbaren griechischen Widerstände gegen die Theologie der Kirche. Diese Widerstände waren fruchtbar, denn sie führten zur großen Synthese der Kappado-

kier, die einen radikalen Schnitt in der gesamten Geschichte der Philosophie darstellt.

Die Kappadokier waren die ersten, die die Begriffe Ousia und Hypostase in aller Klarheit unterschieden und gegenüberstellten. Hypostase ist die konkrete Existenz in ihrer vollkommenen Andersheit, während Ousia die Art ist, die Gemeinsamkeit der Merkmale. So findet die christliche Erfahrung des *einen* und zugleich *trinitarischen* Gottes eine befriedigende Formulierung, welche auch den Gegebenheiten der existentialen Selbsterkenntnis der Menschen entspricht: Gott ist wesenseins, aber drei-hypostatisch, wie auch der „nach seinem Bilde geschaffene“ Mensch wesenseins ist, aber vielhypostatisch. Das eine Wesen hebt nicht den realen (hypostatischen) Charakter der Teil-Existenzen auf. Und jede dieser Teil-Existenzen faßt, ohne sie auszuschöpfen, die Realität der einen umfassenden Wesenheit zusammen.

Aber diese Unterscheidung allein löste nicht die Probleme, die aus der griechischen Herausforderung erwachsen. Der ursprüngliche Unterschied zwischen dem griechischen und dem jüdisch-christlichen Zugang zum Sein (der Unterschied zwischen der noetischen Rückführung auf Gott als einer logischen Notwendigkeit und der historischen Erfahrung des personhaften Gottes) nötigte die Kappadokier zu einer radikal neuen Erhebung und Stellung der ontologischen Frage: Ist es das Wesen, welches das *Sein* begründet, welches den existentialen Charakter und die Tatsache der Hypostase als notwendiger und unausweichlicher Seinsgehalt vorausbestimmt, oder ist es die konkrete Existenz, welche das Sein *hypostasiert* (das heißt, zur realen Hypostase macht), so daß sich das Wesen als der gemeinsame Begriff der hypostasierten Verwirklichungen des *Seins* ergibt?

Die Kappadokier antworteten verneinend auf den ersten Teil der Frage und bejahend auf den zweiten. Der radikale Schnitt, den sie in die Geschichte des ontologischen Problems legten, war die Gleichsetzung der *Hypostase* des *Seins* mit der *Person*. Die Person begründet die Hypostase des *Seins*, die *Weise*, in welcher das *Sein* als existentielle Realität besteht. Die Person *ist* nicht zuerst und *existiert* danach *als* Person — die Person ist kein Attribut, das wir einem gegebenen Seienden hinzufügen, weil wir zuerst ihre Substantialität erfahren, ihre Wesenheit, ihr Teilhaben am *Sein als solchem*. Wir erkennen das Sein nur als Hypostase personaler Andersheit, und Andersheit bedeutet Freiheit von jeder Vorausbestimmung des Wesens oder der Natur.

Mit anderen Worten: Es ist nicht die göttliche Natur oder das göttliche Wesen, die als ontologische Notwendigkeit vorausgeht und Gott auferlegt, Person zu sein, wie sie ihm (mit der gleichen Logik, nämlich „gemäß dem Seinsgehalt der Ousia, des Wesens“) auch auferlegt, unsterblich zu sein, unermesslich, allmächtig und so fort. Eine solche Auffassung verlegt den Ursprung des Seins in eine Notwendigkeit, die ontologisch früher ist als die hypostatische Existenz Gottes, in die Notwendigkeit des unausweichlichen Sinngehaltes des göttlichen Wesens — wobei auch der Ursprung der Gotteserkenntnis in die subjektive noetische Erfassung dieses Sinngehaltes verlegt werden müßte und nicht in die historische Erfahrung des personhaften Gottes. Gott ist Gott, weil er allein, ohne eine vorausgehende Ursache, Verpflichtung oder natürliche Vorausbestimmung, nur als personale Andersheit und Freiheit sein Sein begründet, seinem Wesen und seiner Energie eine Hypostase gibt.

So kommen wir zu der Bedeutung, welche die griechischen Väter dem Begriff *Monarchie des Vaters* gaben: Wenn die Kirche von der Einheit spricht (ἐνιαῖον), von dem *einen* und zugleich *trinitarischen* Gott, dann bezieht sie die Einheit nicht auf den ontologischen Vorrang des Wesens, sondern auf den ontologischen Ursprung, die ontologische Ursache des personalen trinitarischen Lebens Gottes, welcher eine Person ist, die Person *Gottes des Vaters*. Der personhaft existierende Gott (ὁ Πατήρ, der Vater) bildet, schafft Hypostasen seines Wesens, das heißt, seines Seins: Frei und aus Liebe zeugt er den Sohn und strömt er den Heiligen Geist aus. Der ontologische Ursprung der Existenz Gottes ist nicht bezogen auf eine wesentliche Möglichkeit als solche, sondern darauf, daß Gott *Vater* ist, daß Er es ist, welcher den Sohn zeugt und den Heiligen Geist ausströmt. Das, was Gott *ist*, wird von der personalen Freiheit des Vaters bestimmt und *besteht* (hypostasiert sich) auch als Ereignis von Freiheit, nämlich als Gemeinschaft personaler Hypostasen. Wenn die christliche Offenbarung definiert, „Gott *ist* Liebe“ („ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν“), dann bezieht sie sich nicht auf eine Teil-Eigentümlichkeit im „Verhalten“ Gottes, sondern darauf, was Gott *ist*, als freies Gesamt, nämlich als trinitarische personale Gemeinschaft. Die Liebe erweist sich in ontologischen Kategorien, sie bezeichnet die *Existenzweise*, welche das *wahre Leben* begründet: die personale existentielle Andersheit, die Freiheit von jeder wesentlichen natürlichen Vorausbestimmung, eine Andersheit und Freiheit, die nur als Gemeinschaft und Beziehung realisiert werden, als liebende Selbstüberwindung und Hingabe.

So ist die Trinität Gottes das Leben, es ist das *Sein* als Liebe und Freiheit. Zu diesem *wahren Leben* ruft das Evangelium die Menschen auf: daß sie ihre Existenz befreien von der Unterworfenheit unter die existentielle Eigengesetzlichkeit der Natur, wie sie sich in der *Individualität* ausdrückt (im Ablehnen der Existenz als *Beziehung*, in ihrer Auffassung als Seiendes-an-sich); daß sie ihre Existenz verwirklichen als *personale Andersheit* und Freiheit von der natürlichen Individualität, nämlich als Liebesgemeinschaft, als Ekklesia. Wenn die Trinität Ursprung des Lebens und der Existenz Gottes ist (die Freiheit der Liebe der personalen Existenz und nicht die Nötigung durch das Wesen), dann kann auch der Mensch sich dieser *Weise*, frei zu sein von der sterblichen Natur, anschließen, und folglich ist die *Rettung* vom Tode eine reale Möglichkeit. Wenn jedoch der Ursprung der Existenz bestimmt wird vom Prinzip (Logos) des Wesens — dem Prinzip Unsterblichkeit, Allmacht usw. oder auch von dem Begriff Sterblichkeit, Vergänglichkeit usw.) —, dann kann nichts den Menschen von seiner Sterblichkeit befreien, dann ist das Evangelium nichts weiter als eine dem Tode dienstbare Sittenlehre.

II. Diese radikale Widerlegung der altgriechischen Ontologie führen die griechischen Väter durch, ohne Inkonsequenz gegenüber den Erfordernissen der philosophischen Aussage, und sie gelingt ihnen, wie ich glaube, hauptsächlich dank der Dynamik der altgriechischen Erkenntnislehre, auf die sie ebenso natürlich wie ungezwungen zurückgreifen. Denn eines dürfen wir nicht vergessen: Die altgriechische Ontologie gründete sich zwar auf den Vorrang des Essenz-Begriffes, doch war der erkenntnismäßige Zugang zu diesem Begriff keine individuelle gedankliche Leistung, sondern ein dynamisches Ereignis von Gemeinschaft und Beziehung. Von Heraklit bis zur neuplatonischen Philosophie faßte die altgriechische Welt die Erkenntnis der Wahrheit als ein Ereignis der Teilnahme an der allen *gemeinsamen Ver-*

nunft auf: καθ' ὅ,τι ἄν κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἄν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα (Diels-Kranz, I, 148, 29-30).

Die individuelle „Meinung“ bringt nur „Unwissenheit“ hervor. Ohne diese dynamische auf Gemeinschaft gegründete Erkenntnislehre können wir nicht erkennen, weder die altgriechische Philosophie noch die altgriechische Kunst, noch auch die politische Leistung der frühgriechischen *Demokratie*.

Die sehr verschiedene Entwicklung des lateinischen Westens im Vergleich zum griechischen Osten liegt gerade an der Abkehr von der Einstellung der griechischen Väter: Augustinus bereitet sie vor und die Scholastiker vollenden die Aufgabe der patristischen Ontologie und die Rückkehr zur „Armut“ des altgriechischen Monotheismus. Jedoch, die Lateiner kehren zwar zurück zur altgriechischen Ontologie (zum Vorrang des Wesens und der wesentlich logischen Bestimmung der Existenz — ihrer „absoluten Vorausbestimmung“), verwerfen aber die altgriechische Erkenntnislehre. Sie führen etwas noch nie Dagewesenes ein in die Geschichte, eine Erkenntnislehre, die das Ereignis der Erkenntnis in die Fähigkeiten des menschlichen Subjekts verlagert. Die klassische Definition der Wahrheit durch die Scholastiker (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) wird zwar von der späteren philosophischen Tradition des Westens angezweifelt, doch der gnoseologische Subjektivismus bleibt bis heute das Grundmerkmal jeden Aspekts der westlichen *Lebensweise*.

Das Tragische ist, daß die ach so teuer bezahlte Reformation im 16. Jahrhundert die historische Phänomenologie der Verfälschung der christlichen Heilsbotschaft wohl anzweifelt, und zwar radikal und fast in ihrer Gesamtheit, daß sie aber an den Kern der Verfälschungen oder an ihre bewirkende Ursache nicht herankommt: sie rührt nicht an die Ontologie und die Erkenntnislehre des römischen Katholizismus, die eine *Existenzweise* voraussetzen, aber auch herbeiführen, die der des Evangeliums genau entgegengesetzt ist. Ich wage sogar zu sagen, daß auch die so ausgereifte These in Moltmanns Buch, die uns hier beschäftigt, ständig zu diesen beiden Zentralachsen der theologischen Problematik zurückkehrt, ohne sie letztlich ganz zu erkennen und ohne sich ihr unmittelbar zu stellen.

III. Für einen griechischen Leser von heute, falls er, trotz der weitgehenden Westlichung auch Griechenlands heutzutage, weiter an der ontologischen Problematik der Griechen festhält, bleiben in Moltmanns Buch kritische „soteriologische“ Ausdrücke *genau genommen* ungeklärt: Was bedeutet, zum Beispiel, Vergebung der Sünden oder Versöhnung der Sünder — vor allem aus der Sicht einer *trinitarischen* Theologie? In welcher Relation stehen die Vergebung der Sünden und das Problem des *Seins*, die Wahrheit des *wahren Lebens*, die Existenz, die frei ist von Raum, Zeit, Verfall und Tod?

Wenn wir die juristische Auffassung der Sünde ablehnen, wie auch Moltmann das unzweideutig tut, dann können wir ihre ontologische Deutung seitens der griechischen Väter nicht ignorieren — die Relation zwischen der Sünde und der *Weise* des *Seins* — eine dritte hermeneutische Annahme, außer der juristischen und der ontologischen, ist in der Geschichte der christlichen Theologie nicht in Erscheinung getreten. Der heilige Maximos der Bekenner geht zurück auf die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes für Sünde, um seinen realen Gehalt zu bestimmen: ἁμαρτία bedeutet für die Griechen ἀστοχία (Verfehlung, „ἐκ μεταφορᾶς τῶν τοξευόντων“), dem Bereich des Bogenschießens entnommen, und für die christli-

chen Griechen bedeutete es: existenciales Verfehlen des Ziels, Scheitern am *Sein*, nämlich Tod.

Der Mensch weigerte sich, das Leben in Übereinstimmung mit dem trinitarischen Vorbild des Lebens zu verwirklichen, nämlich als personale Liebesgemeinschaft, frei von jeder Vorausbestimmung der Natur. Er versteht jetzt unter Leben das Weiterbestehen der Individualität (die Selbsterhaltung, den Genuß, die persönliche Sicherstellung), er versucht also, das Leben mit den existentiellen Möglichkeiten zu verwirklichen, die ihm seine Natur zur Verfügung stellt — indessen ist diese Natur ja doch verderblich und sterblich. Er leugnet die existentielle Möglichkeit der *Person* (die Existenzweise in der „Ebenbildlichkeit Gottes“, die Existenz in der Selbstüberwindung des Individuums und in liebender Hingabe), er akzeptiert den „Fall“ in die Individualität. Dieser Fall, dieser Ab-fall von der Möglichkeit des trinitarischen Lebens ist die *Sünde* (= die Verfehlung) des Menschen, sein Ausschluß vom Leben — der Tod. Jede einzelne Verfehlung des täglichen Lebens ist nichts anderes als der Ausdruck dieser auf das eigene Individuum konzentrierten Auffassung des Lebens, eine Ablehnung des Lebens als Selbstüberwindung und liebende Hingabe.

Die Vergebung der Sünden wird nur möglich durch die Inkarnation des Gottsohnes, des Heilandes Jesus Christus. Denn mitten im Bereich der sündigen menschlichen Natur, mitten in Sterblichkeit und Scheitern, verwirklicht sich *hypostatisch* das Leben als Gemeinschaft mit der Gottheit, das Leben als existentielle Einheit von Gott und Mensch, nämlich als Kirche. Und zwar wird, im Unterschied zur Dynamik der „Ebenbildlichkeit“ des ersten Adam, das Leben jetzt als Versöhnung verwirklicht: Jetzt hat der Mensch die Möglichkeit, mit dem Vater (der Quelle des *Seins*) die gleiche Lebensbeziehung zu verwirklichen, die er mit dem Sohne hat. Die Konsequenzen dieser Wahrheit für die Erhellung und das Verständnis der eucharistischen Ekklesiologie, der synodalen Bindung, der Askese, der Sakramente und des Gebetes sind offenkundig — doch ist hier nicht der Ort, sie im einzelnen darzulegen.

IV. Ich werde den Schluß meines Kommentars zu dem Buche von Moltmann auf einige epigrammatische Bemerkungen beschränken, da der Umfang einer Buchbesprechung bereits unziemlich überschritten ist.

1. Zu Unrecht bleibt der Verfasser des Buches bei der Auffassung der Liebe Gottes und ihrer Kundgabe par excellence im Kreuz Christi, als *passiones trinitatis ad intra*; das liefert die Handhabe dafür, ihm zur Last zu legen, er bezeichne das Kreuz als „Leidensfähigkeit des Vaters“ (Patripassionismus), während doch sein Anliegen, wie ich glaube, ein anderes ist: Er ist bestrebt, die Wahrheit des „lebendigen Gottes“ der Kirche vor der philosophischen Notwendigkeit einer existentialen Neutralität Gottes zu bewahren, vor einer Teilnahmslosigkeit, welche Gott abtrennt von der Welt, die ihn verbannt in unbestimmte „Himmel“ und wirkungslose Entfernung. Fast scheint es, als vergäße er, daß die Liebe nur für die gefallene Menschennatur *Leiden* ist. Die menschliche Natur *erleidet* die Liebe, weil die Liebe die existentielle Eigengesetzlichkeit der Natur aufhebt, ihre Existenzweise verwandelt. Gott *erleidet* die Liebe nicht, denn er *ist* Liebe. Sowohl das innere Leben als auch die nach außen gerichtete Energie Gottes sind Liebe, weil sie seine Existenzweise bilden. Ich möchte annehmen, daß Moltmann das Beharren auf dem *Leiden* der Gottheit aufgäbe, wenn er auf zwei grundlegende Kategorien des griechischen patristischen Denkens eingehen würde, die genau diese Probleme lösen, denen er mit dem Begriff des

Leidens beizukommen versucht. Ich verweise auf den Begriff der *Ekstase*, auf den *ekstatischen* Charakter, den, dem Begriffe nach, die *personale* Hypostase hat, und auf den Begriff des *Eros*, welcher von der Bedeutung her die Liebe und die Ekstase aneinander bindet. „Der göttliche Eros ist ekstatisch, Ἔστι γὰρ καὶ ἐκστατικός ὁ θεῖος ἔρως“, betont der Verfasser der areopagitischen Schriften als erstes (Über die göttlichen Namen 4,13, Migne P. G. 3,712A).

2. Die Unterscheidung von *Person* und *Hypostase* (101 ff.): Ohne das Problem der Beziehung des Sohnes und des Heiligen Geistes zu lösen, kehrt er zurück zu einer vorkappadokischen Terminologie, die leicht „von rückwärts her“ den Sabellianismus wieder in die Theologie bringen kann. Wenn er die Wahrheit der *Person* gleichsetzt mit dem Begriff „εἶδος“ (Gestalt) des Aristoteles und ihn abtrennt von der *Hypostase* des *Seins*, dann bleibt die Freiheit ontologisch ungedeutet, und die Notwendigkeit des Begriffs der Substantialität, welche das Existentielle hypostasiert, wird zum Ursprung des *Seins*. Damit aber wird die Person in eine einfache Hinzufügung zum Seienden verwandelt, die Freiheit und die Andersheit ergeben sich, das heißt, sie sind angewiesen auf die vorgegebene Natur des *Seins*. Ich glaube, daß nach den großen Häretikern der ersten Jahrhunderte in unseren Tagen J. P. Sartre in einer wahrhaft genialen Analyse die Zwangslage erfahrbar werden ließ, welche die griechischen Väter so formulierten: Entweder die Freiheit als Liebe oder die Freiheit als Nichts. Entweder geht die Liebe als personale Andersheit und erotische Ekstase ontologisch voraus und hypostasiert das *Sein*, oder der Vorrang des *Seins* macht zwangsläufig die existentielle Andersheit zunichte, und dann ist der Gottesbegriff auf jeden Fall widersprüchlich.

Diese Bemerkungen mögen auch als Kommentar zu den Seiten 204 und 205 des Buches gelten, wo es scheint, als habe Moltmann den Begriff der *Monarchie* des Vaters nicht genau verstanden: Der Vater bildet die *Ursache* des *Seins* der Gottheit, denn nur so wird die *Ursache* oder der *Ursprung* des *Seins* zurückgeführt auf die Andersheit und die Freiheit der *Person* und nicht auf eine gegebene Notwendigkeit des unpersönlichen *Wesens* oder auf das *Sein als solches*.

3. Eine letzte Bemerkung noch zum Begriff des monarchischen Episkopats (217 f.): Ich möchte lediglich anmerken, daß wir nach den theologischen Arbeiten, die in den letzten Jahren in bezug auf die eucharistische Ekklesiologie der ungeteilten Christenheit der ersten Jahrhunderte veröffentlicht worden sind, das Amt des Bischofs in der eucharistischen Gemeinschaft nicht mehr mit der verkehrten Auffassung der Autorität deuten können, welche der päpstliche Totalitätsanspruch auferlegt. Ohne das hier weiter auszuführen sei in diesem Zusammenhang auf die Arbeit von J. Zizioulas verwiesen: Wahrheit und Kommunion, „Kerygma und Dogma“ 1/1980, sowie auf die noch ausführlicheren Darlegungen in seinem Buch *L'être ecclésial* (Genf, Labor et Fides, 1981). Mit diesem Hinweis beschließe ich diese sehr gedrängten Ausführungen, indem ich meine Hochachtung und Bewunderung ausspreche für die fruchtbare Herausforderung, die das Buch, zumindest für mich, darstellt. Und ich warte auf die Weiterführung der theologischen Richtung des Verfassers, die — meiner Meinung nach — den ökumenischen Dialog unserer Tage zu gänzlich neuen Perspektiven führen kann.

Christos Yannaras