

tig. Die westliche Auffassung verhalte sich aber zu der in der ostkirchlichen Theologie vorherrschenden Auffassung, daß der Geist allein vom Vater ausgehe, insofern komplementär, als „der Sohn an der Hervorbringung des Geistes einen Anteil hat, der sich nicht auf die ökonomische Ordnung beschränken läßt“ (452). Das sei auch von griechischen Vätern gesehen worden und komme in der Wendung von einem Hervorgang des Geistes vom Vater „durch den Sohn“ zum Ausdruck, obwohl diese Formel dem von K. Barth bekämpften Mißverständnis ausgesetzt bleibe, daß hier der Sohn zum bloßen Durchgangspunkt im Hervorgang des Geistes werde (446). Die Funktion des Sohnes beim Hervorgang des Geistes muß genauer bestimmt werden. Congar ist jedoch der Meinung, daß die unterschiedlichen Denkformen „der beiden Teile der Katholizität“ sich nicht auf eine gemeinsame Formel bringen lassen (448). Damit wird sich die Trinitätstheologie allerdings kaum abfinden dürfen. Sie wird vielmehr nach einer neuen „Ausdrucksgestalt“ suchen müssen, die die Anliegen beider Seiten auf einer neuen Ebene berücksichtigt. Um diese Aufgabe hat sich Congar kaum bemüht. Sein Werk begnügt sich damit, die in der traditionellen Begriffssprache beider Seiten entwickelten Differenzen und Probleme darzustellen sowie Recht und Grenzen heutiger Vorschläge zur Verständigung zu erörtern. Die philosophischen Schwierigkeiten des Geistbegriffs, die Notwendigkeit einer Neubestimmung des Verhältnisses von Geist und Bewußtsein sowie die Möglichkeiten eines von daher neu freigelegten Verständnisses von Geist als „Hauch“ (und nicht nur als „Gabe“) für die trinitarische Pneumatologie werden nicht erkundet. Insofern entwickelt das Buch Congars für die Theologie keine neue systematische Perspektive. Die Kirchen brauchen allerdings nicht auf konstruktive Ergebnisse der theologischen Arbeit zu warten, um das Schisma zwischen Ost und West zu überwinden. Dafür genügt es, wenn sie mit der Anerkennung der Legitimität der beiderseitigen Anliegen die Erkenntnis der fortbestehenden Glaubenseinheit im trinitarischen Bekenntnis gewinnen können. Darin ist Congar ebenso zuzustimmen wie dem von ihm zitierten orthodoxen Erzbischof Damaskinos (449).

Wolfhart Pannenberg

*Christos Yannaras, Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens. Aus dem Griechischen von Irene Hoening. (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 44.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 287 Seiten. Kt. DM 58,—.*

Der Autor dieses Buches ist ein griechischer Theologe der jüngeren Generation, der auch zwei Jahre als Humboldt-Stipendiat in Deutschland studiert und dabei wesentliche Anregungen aufgenommen hat. Von seinen zahlreichen Werken ist zwar einiges auch ins Englische, Französische und Italienische übersetzt worden. Doch bis auf einen einzigen Aufsatz ist er bisher in Deutschland noch überhaupt nicht bekannt geworden. Daß nun eins seiner Bücher in deutscher Sprache erscheinen konnte, ist einer ebenso sachkundigen wie von der Sache begeisterten Übersetzerin sowie einer mutigen Verlagsentscheidung zu danken.

Freilich ist mit einer Übersetzung nur der sprachliche, nicht aber schon der gedankliche Zugang erschlossen. Und es ist ein Buch, das man nicht einfach zur Bestätigung eigener Ansichten durchlesen kann, sondern dem man nachdenken muß, um

neue Einsichten aufzunehmen und sich möglicherweise dann auch mit ihnen auseinanderzusetzen.

Den Ausgangspunkt bildet für Yannaras die These Martin Heideggers, daß der Nihilismus der Neuzeit nicht einfach als eine Zerfallserscheinung, sondern als innere Logik der abendländischen Geschichte aufzufassen sei, die in die Ausweglosigkeit einer säkularisierten und technisierten Welt mündet. Dagegen hatte Heidegger bereits mit seiner Schrift „Was ist Metaphysik?“ die Rückwendung zum griechischen Ursprung auch des abendländischen Denkens versucht. In dieser Anregung aus der westlichen Philosophie liegt der beste Zugang zu den Überlegungen des Verf., dem es aber nun gerade darum geht, die patristische-griechische Tradition in die Aporien des neuzeitlichen Denkens einzubringen.

In dem vierten abschließenden Teil, der wohl am besten als Einstieg zu empfehlen ist, werden diese Aporien unter dem Thema „Der Fall und das Nichts“ vorgeführt. Yannaras versteht den Fall als Bruch der personalen Beziehungen. Dies manifestiert sich in der Erfahrung der Moderne, wie sie auch von Heidegger geschildert wird: „Das Nichts erweist sich als einzige metaphysische Realität“ (217). Der Nihilismus ist also unmittelbare Folge dieses Falls. Dies hat weitreichende Konsequenzen, deren theologische Begründung man vermutlich am besten mit Röm 1,18ff klarmachen kann: „Der Fall der Person, ihre Unfähigkeit zur Selbstüberwindung, nämlich die Person als Individuum, verhindert die Auffassung der Seienden als Dinge, als den Wesensgehalt der personalen Andersheit; das Individuum erlebt die Sinnlosigkeit der Dinge, die wesenlose Existenz der Seienden, die Erscheinung der Seienden als die schweigende Antwort des Nichts auf die Frage nach der Existenz ...“ (217). Damit wird der Sachverhalt von Sünde beschrieben, wie er in der westlichen und in der östlichen Theologie als ein Drehen um sich selbst bezeichnet werden kann. Yannaras bezieht dies auf die Fülle gegenwärtiger Zeit- und Zerfallserscheinungen: Nihilismus, Massenmedien, Konsumgesellschaft, bestimmte Erscheinungen moderner Kunst, Protestbewegung, Eindimensionalität u. a. — alles Symptome der Beziehungslosigkeit und damit Beleg für die These: „... die ideologischen Voraussetzungen dieser Kultur kennen nicht die Wahrheit der Person oder schließen sie aus“ (220). Doch die geistliche Diagnose der Zeit findet ihre Therapie nicht, wie dies immer wieder gefordert und empfohlen wird, in einer Ethik, die nun vom Kampf des Geistes gegen die Materie oder der Vernunft gegen das Unvernünftige bestimmt wäre, sondern durch eine Askese, die in ihrem Wesen etwas Geistliches ist. Denn sie ist im rechten Verständnis nicht eigene Tat, sondern darin begründet, „daß ,etwas die Natur besiegt, das in ihr selbst nicht enthalten ist‘ (Johannes Klimakos)“ (227). Die Freiheit erfüllt sich so in der Liebe, weil die Liebe frei ist vom Gesetz.

Person und Eros, die beiden Hauptbegriffe des Titels, sind die Grundbegriffe oder besser: die Grundwirklichkeit, aus der der wahre Sinn der Welt in einer theologischen Ontologie erschlossen werden soll. Die Grundstruktur dieser theologischen Ontologie ist das Heilsgeschehen, ein Gedanke, der ganz knapp mit einem Zitat des Maximus Confessor zusammengefaßt werden kann: „... Der von Güte getriebene Eros erregt das Göttliche zur Vorsehung, zur Verbindung mit uns“ (47). Eros bezeichnet das Wesen, Person die Gestalt der Zuwendung Gottes, und das sind zugleich die konstituierenden Elemente für menschliches Personsein. Wenn man sich dabei an Karl Barths Lehre von der ‚*analogia relationis*‘ erinnert, nach der schöpfungstheologisch menschliches Personsein in der Beziehung begründet wird, mag

sich zeigen, daß Überlegungen dieser Art keineswegs auf die östliche Tradition beschränkt sind.

Der Gedankengang kann hier nur ganz kurz skizziert werden. Im *ersten Teil* geht es um „die personale ‚Daseinsweise‘“. Gotteserkenntnis wird entfaltet als das Ereignis personaler Beziehung, wobei die Unterscheidung von göttlichen Wesen und göttlichen Energien die spezifisch östliche Voraussetzung für die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf in der Zuwendung Gottes zum Geschöpf sichert. Im *zweiten Teil* geht es um die „kosmische Dimension der Person“, die in drei Stufen entfaltet wird: 1. „Die personale Dimension des Kosmos“, 2. „Die personale Dimension des Raumes: die Abwesenheit“ sowie 3. „Die personale Dimension der Zeit: die Anwesenheit“. Das besondere Anliegen besteht darin, eine Abgrenzung vorzunehmen gegenüber einer materialistischen Deutung der Welt, einer pantheistischen sowie einer theozentrischen, deren Mängel stets darin gesehen werden, daß sie entweder die Natur mit ihren Gesetzen vergottet, d. h. absolut setzt, oder aber Gott lediglich als Ursprung der Welt ansieht. Diese Kritik auch an einem naturwissenschaftlich-mechanistischen Weltbild aus der Sicht der Kirchenväter trifft sich nach Yannaras mit dem von W. Heisenberg beschriebenen Naturbild der heutigen Physik, das von Relativitätstheorie und Unschärferelationen bestimmt ist. Daraus zieht Yannaras die Konsequenz: „Die Harmonie und Ordnung der Welt offenbart sich vor allem in der wissenschaftlichen Unbestimmbarkeit und Unregelmäßigkeit ...“ (85). Wiederum erschließt ein Wort des Maximus Confessor den Gedanken: „Die Erscheinungen brauchen immer das Kreuz“ — „Jede Erscheinung, alles, was durch die Sinne zugänglich wird, muß durch die Erfahrung des Kreuzes gehen, muß aus der Erfahrung der Selbstentäußerung erkannt werden, aus der ‚Kreuzigung‘, der Abtötung des natürlichen individuellen Willens“ (89). Im Kreuz spiegelt sich gewissermaßen wiederum die Unterscheidung von Wesen und Handeln Gottes, d. h. auch die Gemeinschaft und Differenz von Gott und Mensch. So kann gesagt werden: „Es gibt keinen Unterschied oder Abstand zwischen dem Begriff, dem Willen und der Energie Gottes, der Substantialisierung seines Wortes: Gottes Wille ist Schöpfung, und die Schöpfung ist sein Wort ...“ (91).

Was über das Verständnis des Raums als Abwesenheit und der Zeit als Anwesenheit gedacht wird, kann in der Kürze nicht ausgeführt werden. Wie jedoch die philosophischen Probleme theologisch aus dem Wesen des Gottesdienstes als Liturgie und Eucharistie behandelt werden, verdient besondere Beachtung. Denn gerade hier verbindet sich die Geschichte Gottes mit der Geschichte der Welt.

Der *dritte Teil* mit dem Thema: „Die ‚Semantik‘ der personhaften Kundgabe“ führt diesen Gedanken der sich erneuernden Gemeinschaft von Gott und Welt in Kirche und Gottesdienst fort. Das geschieht im Hinblick auf Logik und Symbol, auf das Wesen der Ikone sowie in unmittelbarer Aufnahme areopagitischer Vorstellungen von Analogie und Hierarchie mit den „Stufen der Vervollkommnung als Weitergabe von Erkenntnis“ (207).

Wo, wie wir es gewohnt sind, immer nur nach einer historischen, intellektuellen und ethischen Vermittlung von Glaube und Weltwirklichkeit gefragt wird, mögen diese Gedanken befremdlich scheinen. Denn es ist über dem unermüdlichen Bemühen, das Wort Gottes in die Weltwirklichkeit hineinzuvermitteln, für uns weithin unmöglich geworden zu denken, daß diese Welt auch durch das Wort Gottes überhaupt erst in ihrem wahren Sinn erschlossen werden kann. Dieser Gegensatz ist eine

unmittelbare Bestätigung für die These des Verf., wobei allenfalls zu bemerken ist, daß Ost und West trotz ihrer verschiedenen Traditionen in diesen Aporien des neuzeitlichen Denkens doch wohl verbunden sind.

Reinhard Slenczka

*Karl Lehmann/Edmund Schlink* (Hrsg.),

Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Verlag Herder, Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 240 Seiten. Kt. DM 40,—.

Daß die Reformatoren mit ihrer kompromißlosen Ablehnung des Opferbegriffes für die Eucharistie vielleicht die zeitgenössische Praxis treffen, nicht aber der Sache gerecht werden konnten, ist eine Erkenntnis, die sich aufgrund der ökumenischen Dialoge und neuerer Forschungen immer mehr aufdrängt. Das römisch-lutherische Gespräch auf Weltebene brachte in dieser Frage wohl den Durchbruch (Das Herrenmahl, 1978). Nun legt der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (Bischof Kunst und Kardinal Volk) dazu ein ausgewogenes und überzeugendes Ergebnis sechsjähriger intensiver Beschäftigung mit der Frage nach dem Opfercharakter der Eucharistie vor.

Dem Schlußbericht vom Juli 1982 (215ff.) sind nach einer Einführung die wichtigsten Referate der verschiedenen Sitzungen vorangestellt: Das Opfer im Alten Testament (Alfons Deißler) und im Neuen (Ferdinand Hahn), die lutherische Lehre (Wolf-Dieter Hauschild und Erwin Iserloh), die tridentinische (Theodor Schneider) sowie Opfer Christi und Opfer der Christen (Reinhard Slenczka) markieren den ganz offensichtlich nicht immer leichten Weg zu einer neuen und wohl tragfähigen Gemeinsamkeit.

Der Bericht selbst weist auf die Wiederentdeckung der *Communio*-Struktur der Eucharistie, „der geistgeschenkten Gemeinschaft der Feiernden mit dem erhöhten Herrn und untereinander“ hin als den „Kontext für eine fruchtbare Neubehandlung der klassischen Einzelkontroversen“ (215), von denen dann die wichtigste, der Opfercharakter der Eucharistie, thematisiert wird. Der Blick auf das Alte und Neue Testament führt zu den Perspektiven der Alten Kirche, in der das eucharistische Opfer ekklesiologisch begründet und an Christus als das handelnde Subjekt gebunden war (225). Die spätmittelalterliche (nominalistische) Trennung von Sakrament als Zeichen und Heilshandeln Gottes wird von den Reformatoren nicht überwunden, die — wie ihre Gegner — Gedächtnis und Opfer auseinanderhalten und damit „mögliche Übereinstimmungen zwischen dem eigenen Ansatz und der Intention der altkirchlichen Meßopferlehre“ übersehen (226). So kommt es zu der Frage, „ob sich nicht zwischen der lutherischen Realpräsenz und der katholischen Opferlehre stärkere Konvergenzen ergeben, als im 16. Jahrhundert sichtbar geworden sind“ (227). Die theologische Neuorientierung (Kirche als mystischer Leib Christi und Odo Casels Theologie der Mysteriengegenwart) hat „die Einheit von vergangener Heilstat und ihrer gegenwärtigen Gedächtnisfeier, von Speise und Mahlgeschehen, von Opfer Christi und Opfer der Kirche“ wiedergewonnen (230) und ein gemeinsames Glaubenszeugnis vom Opfer Christi und der Kirche ermög-