

der Autor mit zwei Bildern aus der Liturgie dar. Diese sollen wohl auch zwei Bilder eines veränderten *Kirchenverständnisses* sein. So war es früher: „Der Priester vor der Gemeinde, beide dem Osten zugewandt – dem Sonnenaufgang, dem Gottesaufgang zugewendet. Das ist der große Gott-Menschheits-Kreis“ (164). Und so ist es heute: „Der Priester in seiner gewöhnlichen Haltung ist der Gemeinde zugekehrt, in der Hoffnung, daß Gott mit der sakramentalen Feier in diesen durch Agape geschlossenen Kreis eintreten möge“ (164). – Es ist nicht leicht, die vorliegende Studie zu beurteilen. Neben glänzenden Analysen der Kulturrevolution steht manche Partie, die eher pamphletartig wirkt. Die Pietät vor dem Lebenswerk eines Helmut Kuhn verbietet eine allzu laute Kritik, aber die Gerechtigkeit fordert es doch auch, daß man dem anerkannten Philosophen widerspricht. Etwa, wenn er Heidegger fast ausschließlich nach seiner Rektoratsrede von 1933 beurteilt (107–123) oder wenn er Karl Rahner zum Bultmann- und Heideggerschüler hochstilisiert und dann als Heerführer der kirchlichen Kulturrevolution verdammt (157–159). Penetrant und ungerecht wirken auch die häufigen Attacken gegen das Zweite Vatikanische Konzil und gegen die Einführung der sog. neuen Messe. Vielleicht wird man dem hier anzuzeigenden Buch am besten gerecht, wenn man es versteht als Schrei eines alten Mannes angesichts der unheilvollen Welt und einer Kirche, die nicht mehr jener Fels der Wahrheit zu sein scheint, als welchen der Autor sie in seiner Jugend kennengelernt hatte.

R. SEBOTT S. J.

DAS OPFER JESU CHRISTI UND SEINE GEGENWART IN DER KIRCHE. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Hrsg. *Karl Lehmann* und *Edmund Schlink* (Dialog der Kirchen 3). Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 240 S.

Unter den bilateralen ökumenischen Dialogen der letzten Jahrzehnte ist der, dessen Ergebnisse hier vorliegen, wegen des Ranges der Teilnehmer, der Dauer der Gespräche (1976–1982), der Qualität der Referate und des hohen Maßes des erreichten Konsensus von besonderer Bedeutung. Die Hgg. führen das Buch ein mit einer kleinen Geschichte der Beratungen und der vorausgegangenen Gespräche (9–16). Zum 1. Referat „Das Opfer im Alten Testament“ von *A. Deissler* (17–35) nimmt *O. H. Steck* (36–39) kurz Stellung. Es folgen Diskussionsbeiträge „Zum Opferverständnis in der Alten Kirche“ von *K. S. Frank* (40–50), und das Referat „Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament“ von *F. Hahn* (51–91) mit einem „Votum“ von *G. Schneider* (92–95). Diese vier Beiträge allein hätten das ganze Buch schon gerechtfertigt. Eine vollständigere, ausgewogenere und für den Dialog geeignetere Zusammenfassung des biblischen und frühchristlichen Befunds ist kaum denkbar. Es folgen vier Referate, die in ebenbürtiger Weise die Situation von der Reformationszeit an beschreiben: „Lutherische Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana“ von *W.-D. Hauschild* (96–118), „Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jahrhundert und heute“ von *E. Iserlob* (119–137), „Struktur und Rangordnung der dogmatischen Aussagen über das Herrenmahl“ von *E. Schlink* (138–175), „Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient“ mit einem Anhang: „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Thesen als Gesprächsgrundlage“ von *T. Schneider* (176–195). Das letzte Referat, das hier als „Anlauf“ zum abschließenden Bericht dient: „Opfer Christi und Opfer der Christen“ von *R. Slenczka* (196–214), schließt mit „Themen für das Gespräch“. – Die genannten Referate stammen aus den Jahren 1976/7. Es bedurfte weiterer intensiver Bemühungen bis der krönende Abschluß dieses Buches: „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Abschließender Bericht“ des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (215–238) endlich 1982 entstehen konnte.

R. J. DALY S. J.

SCHÜTTE, HEINZ, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*. Paderborn: Bonifatius-Verlag 1985. 208 S.

Wenn ein durch viele einschlägige Bücher und Aufsätze seit langem als Fachmann ausgewiesener Ökumeniker ein Buch wie das vorliegende veröffentlicht, so nimmt man

es mit besonderer Spannung zur Hand. Wie schätzt er die Situation, die derzeit von mancherlei widersprüchlichen Linien durchzogen zu sein scheint, ein? Wo kann er Ermutigung aussprechen, wo rät er zu nüchterner Zurückhaltung? – Der Vf. entwirft ein komplexes Bild der ökumenischen Situation, wie sie sich ihm darbietet. Die große Zahl der Belege und Zitate beweist, daß er sie umfassend wahrnimmt. Er macht dadurch, daß er einerseits an die überlieferten Positionen erinnert und andererseits die vor allem in den Dialogen ansichtig gewordenen Konvergenzen oder gar Konsense beleuchtet, die Bewegungen deutlich und verständlich, die es im ökumenischen Miteinander der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gibt. Sie führen auf das Ziel: Kirchengemeinschaft hin. Damit ist nicht die Rückkehr der vielen Kirchen und Gemeinschaften in die römisch-katholische Kirche gemeint, sondern die Vertiefung und Erweiterung der schon bestehenden Gemeinschaft, die eines Tages in der Eucharistiegemeinschaft zum Ausdruck kommen soll.

In fünf Kap. legt der Vf. seine Mitteilungen und Überlegungen vor. Im ersten informiert er über das „Ziel: Glaubens- und Kirchengemeinschaft“ (15–33). Hier werden die Zielvorstellungen, die einerseits in der römisch-katholischen Kirche, andererseits in anderen, vorwiegend europäischen evangelischen Kirchen erarbeitet worden sind, skizziert. Deutlich wird dabei herausgestellt, daß die Kirchengemeinschaft auch Glaubensgemeinschaft sein muß, will sie dem Maßstab der Heiligen Schrift entsprechen und auf Dauer tragfähig sein. Im zweiten Kap. äußert sich der Vf. „Zu Martin Luther und seiner Theologie“ (34–59). Hier trägt er Ergebnisse des ökumenischen Bemühens, die das Luther-Gedenkjahr 1983 zeitigt hat, zusammen. Im Verständnis des Bekenntnisses, in der Zentrierung aller Theologie in der *theologia crucis* sowie in der Sakramentenauffassung hat Luther Akzente gesetzt, die mit der katholischen Theologie vermittelbar bleiben und darum nicht als kirchentrennend verstanden werden müssen. Im dritten Kap. „Gemeinsamer Glaube der Christen“ (60–72) erinnert der Vf. daran, daß sich 1981 alle Christlichen Gemeinschaften und Kirchen erneut zum Credo von Nizäa-Konstantinopel bekannt haben. Damit ist eine breite gemeinsame Glaubensgrundlage gegeben. Das Maß der Übereinstimmung, das zwischen der katholischen Kirche und den verschiedenen anderen Kirchen und Gemeinschaften in Fragen des Glaubens gegeben ist, wird auf dem Hintergrund der neueren Dialogdokumente dargestellt. Im vierten Kap. „Grunddifferenz‘ trotz Fundamentalkonsens?“ (73–97) setzt sich der Vf. kritisch mit der Auffassung verschiedener evangelischer Theologen auseinander (E. Herms, H. M. Müller, J. Baur, G. Ebeling, R. Frieling), die eine „Grunddifferenz“ zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche annehmen und damit die Gespaltenheit der Christenheit für unaufhebbar erklären. Das fünfte Kap. schließlich „Um Behebung von Gegensätzen“ (98–189) enthält die Darlegung der neu gewonnenen Konsense und Konvergenzen in den traditionellen Kontroversfragen – Rechtfertigungslehre, Eucharistielehre, Theologie des Amtes in der Kirche, Verständnis des Petrusdienstes, Mariologie. – Sch. nimmt zu allen ökumenisch bedeutsamen Fragen Stellung, nachdem er über den gegenwärtigen Gesprächsstand informiert hat. Es fällt auf, daß er mehr an Übereinstimmung wahrzunehmen scheint, als es in der Regel üblich ist. So entsteht der Eindruck, in den letzten Jahren sei die Gemeinschaft im Glauben so weit gewachsen, daß die Kirchengemeinschaft, d. h. konkret: die Gottesdienstgemeinschaft zu einem schon nahegerückten Ziel geworden ist. Es könnte freilich sein, daß der Vf., bewegt von seiner starken ökumenischen Hoffnung, ja Zuversicht, die Zitate und Belege so ausgewählt hat, daß eben dieses hoffnungsträchtige Bild entsteht. Wer wäre nicht glücklich, wenn er in diese Haltungen der Hoffnung und der Zuversicht bedenkenlos einstimmen könnte? Die Wirklichkeit der Beziehungen zwischen den Kirchen ist indes wohl doch problembeladener, als es im Sinne des vorliegenden Buches der Fall zu sein scheint. Es fällt noch etwas anderes auf: in welch breitem Maße der einstige Lehrer des Vf.s, Joseph Kardinal Ratzinger, als Zeuge für die Tragfähigkeit der von Sch. dargebotenen Analysen und Perspektiven in Anspruch genommen wird. Tut der Autor dies, um seinen Ausführungen den Anschein des Quasi-Offiziellen zu geben? Oder will er den derzeitigen Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation an seine in der Tat bisweilen erstaunlichen Äußerungen erinnern und ihn so für heute und morgen an seine gestrige Linie binden? Oder will er

ihn vor Unterstellungen, die vorgetragen wurden, in Schutz nehmen? Vielleicht treffen alle Deutungen zu.

W. LÖSER S. J.

SONNEMANS, HEINO, *Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung der Toten* (Freiburger Theologische Studien 128). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984. 543 S.

In der von dem reformierten Theologen Jean Souverain (*Le Platonisme dévoilé, ou Essai touchant le Verbe Platonisien*, Köln 1700) ausgelösten Debatte der Enthellenisierung des Christentums geht es über die Frage der faktischen Rolle der griechischen Kultur für die geistige Genese des frühen Christentums hinaus, immer um die systematische Grundfrage des Verhältnisses von Natur und Gnade. Trifft die Offenbarung in vertikaler Wucht so auf ihren anthropologischen Empfangsgrund auf, daß sie ihn zerstossen muß, um sie selbst bleiben zu können, oder greift sie dessen prinzipielle und geschichtliche Gegebenheiten auf und prägt sie sich anverwandelt ein? Im letzten Falle erweist es sich methodisch als unmöglich, das Proprium des Christentums aus seinem dialektischen Gegensatz zur Natur, hier in der Form der griechischen Philosophie, zu bestimmen. In der Begegnung der Offenbarung mit den menschlichen Selbstentwürfen in den geschichtlichen Religionen und Kulturformationen ist immer zugleich ein *aliud* und ein *non-aliud* geltend zu machen. Hermeneutische Grundüberlegungen zwingen so zur Aufgabe des allzu leicht zu handhabenden Schemas vom Gegensatz des griechischen und des biblisch-hebräischen Denkens, wie es etwa an der fast zur *sententia communis* gewordenen Entgegensetzung von „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Fleisches“ durchgespielt wird.

Die hier anzuzeigende Arbeit entspricht in einem hohen Maße dem sich hier ergebenden Desiderat, die begriffs- und bedeutungsgeschichtliche Entwicklung des Seelenbegriffs im griechisch-christlichen Kulturraum nachzuzeichnen. – Indem der Vf. das weite Spektrum des Seelenverständnisses im Raum des griechischen Geistes aufgreift, geht es ihm um eine konkrete Thematisierung der „anthropologischen Voraussetzungen des Menschen für das Vernehmen und Verstehen Gottes in seiner tatsächlichen Heilsankündigung“ (15), denen der sich offenbarende Gott ent-sprechend entgegenkommt, korrigierend und erfüllend. Der religions- und philosophiegeschichtliche Teil dient einer fundamentaltheologischen Eschatologie als Entwurf einer „Apologie der Hoffnung“ (16). In Mythos und Logos ist die *praeparatio evangelica* sichtbar zu machen. – In den Kap. 1–4 (26–291) unternimmt S. einen Durchgang durch die Genese des Seelenbegriffs mit den einzelnen Elementen, angefangen von der homerischen Anthropologie über die religiös begründete Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele in den Mysterien und in der Orphik über die hochentwickelten vorsokratischen Bestimmungen der Seele zwischen Physis und Logos bis zum Höhepunkt bei Plato. Entscheidend ist der Ansatzpunkt, von dem her sich erstmals im Mythos das Begriffspaar Leib–Seele entwickelt hat. Es entspringt nicht einer Reflexion auf eine anthropologische Dualität. Es entsteht bei dem Versuch, von der erfahrenen Einheit des Menschen her die Phänomene des Todes und der Toten im Verhältnis zur Erfahrungswelt zu beschreiben im Hinblick auf den Leichnam und die bleibende „Totenseele“ (*psyche*). Die Vorstellung der Unsterblichkeit tritt aber erst zur Seele hinzu als der Mensch abgehoben wird von seiner Einbindung in den Naturkreislauf. Damit tritt seine Verantwortlichkeit für seine Taten hervor, die sich im Hinblick auf das Göttliche entfaltet. Der Gedanke an eine Dauer des Menschen hat somit seinen Grund in der Ethik und im Wissen um die Nähe des Menschen zum Göttlichen. Dabei fallen keineswegs die anthropologischen Momente Seele und Leib mit der ethischen Dualität von gut und böse zusammen. Als Ergebnis seiner umfänglichen Plato-Diskussion hält der Vf. fest, daß Plato keineswegs im Sinne des Geist-Körper-Dualismus Descartes' auf einen dinglich-substanzhaften Seelenbegriff festzulegen ist. Die Seele ist vielmehr „der Ort der Begegnung von Idee und Sinnlichkeit, von Logos und Eros, von Sein und Bewegung“ (280). Die Seele meint nicht einen Teil im „Ganzen“ des Menschen, sondern eine integrale Wesensaussage über ihn in seiner Zielausrichtung auf Gott und die Idee des Wahren, Guten und Schönen. Ihr Sein gründet in ihrem Verhältnis zur Idee, das sich in der ineinander verschränkten Dreiheit von Teilhabe, Anwesenheit und Gemeinschaft auslegt