

Th. Nikolaou, Herrlichkeit der Schöpfung. Ein orthodoxer Beitrag, OstkirchlStud 2—3/85, 105—127.

I. Pancovski, Die heilige Eucharistie in orthodoxer Sicht, ebd 163—177.

La tâche œcuménique des chrétiens orthodoxes, *Istina* 2/85, 113—116.

Herbert Frohnhofen, Die Stellung der Frau im frühen Christentum, *StimdZ* 12/85, 844—852.

Ethische Probleme der Gentechnologie mit Beiträgen von *Tschesche, Löw, Eser und Hübner* anlässlich einer Tagung in Tutzing, *epd-Dok* Nr. 47/85.

Athanasios Basdekis

Neue Bücher

ZUGÄNGE ZUM APOSTOLISCHEN GLAUBEN

Dumitru Staniloae, Orthodoxe Dogmatik. Übers. H. Pitters. Benziger Verlag, Köln/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985. 458 Seiten. Kart. DM 98,—.

Es ist nicht übertrieben, wenn im Geleitwort Jürgen Moltmanns das Erscheinen dieses Werkes in deutscher Sprache als besonderes Ereignis begrüßt wird. Zum einen, weil damit die erste vollständige Übersetzung einer neueren orthodoxen Dogmatik (Original 1978) vorliegt bzw. vorliegen wird. Zum anderen, weil es sich gerade um diese Dogmatik handelt: Verfaßt von einem der bedeutendsten orthodoxen Theologen der Gegenwart; und verfaßt von einem Vertreter der rumänischen Kirche, die eine Nahtstelle zwischen griechischer und russischer Orthodoxie bildet, aber auch seit Jahrhunderten in Kontakt mit der römischen und den reformatorischen Kirchen steht — zwei Charakteristika, die sich in Staniloaes Werk deutlich niederschlagen.

Übersetzt ist bislang der erste und längste der drei Bände, die beiden anderen sollen in einer zweiten Einheit folgen.

Konkret: Es liegen vor die Prolegomena (Einleitung), eingeteilt in Kapitel über natürliche und übernatürliche Offenbarung und über Schrift und Tradition; sodann die Gotteslehre (Teil I), die untergliedert ist in Abschnitte über Erkenntnis und Eigenschaften Gottes, über sein Wesen und seine Attribute und über die Dreieinigkeit; schließlich die Lehre von der Welt (Teil II), abgehandelt in Kapiteln über Schöpfung, Sündenfall und Vorsehung. Was aussteht, sind Christologie (III), Ekklesiologie (IV), Sakramentenlehre (V) und Eschatologie (VI).

Gegenstand der Dogmatik sind nach Staniloae die „dogmatischen Formeln“ der Kirche (95,15). Wie es gleich zu Beginn heißt (15), will der Autor sie aber nicht mit einer „abstrakt-scholastische(n) Methode . . . als rein theoretische(r) Lehrsätze“ behandeln. Denn solche Sätze ständen „in keiner Beziehung zum tiefen, geistlichen Leben der Seele“. Gerade auf diese Beziehung aber komme es an; nur wenn man sie erhebe, werde man den Dogmen gerecht und könne man eine „authentische orthodoxe Dogmatik“ schreiben. Darum verfolge das vorliegende Buch das Ziel, „vor allem die geistliche Bedeutung der dogmatischen Lehren herauszustellen, ihren Wahr-

heitsgehalt in seinem Bezug zu den tiefen Bedürfnissen der Seele darzulegen.“

Mit diesem Verfahren nun, so Staniloae weiter (ebd.), sei er zugleich der Art getreu, „in der die Heiligen Kirchenväter von einst die Lehre der Kirche verstanden.“ Allerdings dürfe man nicht den zeitlichen Abstand übersehen, der uns von jenen trenne; man müsse auch die neuen Erfahrungen der dazwischenliegenden Jahrhunderte berücksichtigen und den „geistlichen Notwendigkeiten der Seele“ Rechnung tragen, die sich in diesem Kontext ergäben. Daraus folgt das hermeneutische Programm, die kirchliche Lehre so zu verstehen, wie die Kirchenväter „sie heute verstanden hätten“ — was methodisch gesehen eben nichts anderes sei als die Erörterung der Dogmen unter dem Gesichtspunkt ihrer geistlichen Bedeutung.

Beschränken wir uns auf diese programmatischen Aussagen, und betrachten wir sie hinsichtlich der konkreten Durchführung in dem vorliegenden Band.

Es verwundert nicht, in einer orthodoxen Dogmatik die altkirchlichen Dogmen zum Gegenstand und die Kirchenväter zur Auslegungsinstanz erklärt zu sehen. Staniloae tut das in ausdrücklichem Gegensatz zum reformatorischen *Sola scriptura*-Prinzip; sei doch die Schrift selbst Produkt der Kirche, so daß sie auf derselben Ebene stehe wie deren übrige Äußerungen im Laufe der Tradition (68f). Indessen ist dieser Gegensatz insofern vordergründig, als jenes reformatorische Prinzip ja nicht das Buch Bibel als solches meint, sondern seinen zentralen Inhalt, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Den aber stellt auch Staniloae der kirchlichen Tradition als eigene Größe gegenüber (54 f, 76 f), so daß er die Tradition geradezu als „ständige Anwendung des Schriftinhalts“ (68), als „Um-

setzung des Schriftinhalts ins Leben der Kirche“ (64) bezeichnet. Allerdings nicht in dem Sinn, daß die Schrift selbst zum „Wort“, zur Glauben weckenden Anrede Christi werden könnte; Glaube entstehe immer nur durch die Begegnung mit dem Glauben eines anderen, den Heiligen Geist erhalte der Mensch von jemandem, der bereits glaube (60). Noch auch im Sinne einer kritischen Instanz gegenüber dem Leben der Kirche; deren „Anwendung“ und „Umsetzung des Schriftinhalts“ gilt vielmehr als unfehlbar und normativ (72, 70), und so bildet denn auch sie den Gegenstand der Dogmatik. Die Ausrichtung an der kirchlichen Tradition hat nun aber nicht nur hermeneutische und ekklesiologische Gründe, sie entspricht vielmehr auch dem Verständnis der Offenbarung selbst. Diese soll nämlich überhaupt erst als Kirche und Tradition Gestalt gewinnen (70). In sich ist sie nur der Einsatzpunkt eines neuen, auf Verwirklichung in der ganzen Welt angelegten „Zustandes“, des Zustandes der Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem (54). Da dieser Einsatzpunkt im Gottmenschentum Jesu Christi gesehen wird (65, 70), empfiehlt es sich, nähere Ausführungen dazu erst im Zusammenhang der christologischen Kapitel (Bd. 2) zu machen.

So wenig Erstaunen die Bestimmung von Gegenstand und Auslegung des Buches weckt, so ungewöhnlich ist es, daß eine orthodoxe Dogmatik den historischen Abstand zu den als Ausleger herangezogenen Kirchenvätern samt der Notwendigkeit, veränderten geschichtlichen Bedingungen gerecht zu werden, so programmatisch anspricht (s.o., vgl.a. 96, 101f). Der Leser mag daraufhin geschichtstheologische Erörterungen erwarten, vor allem wird er aber voller Spannung einer Auseinandersetzung mit geistigen Grundtendenzen der Neuzeit

aus orthodoxem Blickwinkel entgegensehen. Indessen, solche Erwartungen gehen ins Leere. Wohl wird gelegentlich ein moderner nichttheologischer Autor zitiert, aber zu einer Erörterung dessen, was denn nun „diese unsere Zeit“ und ihre „neuen Erfahrungen“ seien, in deren Rahmen die Seele „ihr Heil . . . sucht“, zur Beziehung der kirchlichen Lehre gerade auf „diese Zeit“ kommt es nicht. Daß Staniloae sein Programm nicht einlöst, empfindet der Leser besonders bei den Aussagen über die Natur von Mensch und Welt (s. vor allem Einleitung I, II). Sie werden mit einer Gradlinigkeit und Fraglosigkeit auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bezogen, als habe es niemals die Herausforderungen des Christentums durch philosophische, natur- und gesellschaftswissenschaftliche Kritik der Neuzeit gegeben — während dies alles doch wesentlich zu den „neuen“ (und längst nicht mehr nur westlichen) „Erfahrungen“ gehört, in deren Kontext jene Seele lebt, die Staniloae ansprechen will.

So bleibt es dann doch bei der Wiederholung dessen, was die Kirchenväter „von einst“ (15) geschrieben haben — oder besser gesagt, dem expliziten Verfahren nach bleibt es dabei. Denn da Staniloaes Diagnose des geschichtlichen Abstandes ja zweifellos richtig ist, führt die Übernahme der Aussagen „von einst“ zwangsläufig dazu, daß sie einem neuen Kontext angepaßt werden. Doch das geschieht unter der Hand, in indirekter Anlehnung an eine bestimmte neuzeitliche Tradition, deren Bevorzugung in keiner Weise begründet wird: an die idealistische Spekulation des 19. Jahrhunderts, die bekanntermaßen starke Parallelen mit der griechischen Patristik aufweist und in der russischen Theologie und Religionsphilosophie von großem Einfluß war. Diese Verwandtschaft macht Stani-

loaes Dogmatik denn doch zu einem modernen Entwurf, zum Versuch eines spekulativen Nachvollzugs der kirchlichen Lehre (vgl. dagegen etwa eine neuere traditionelle orthodoxe Dogmatik wie die von Trembelas).

Methodische Kehrseite des Vorsatzes, vom Verständnis der Dogmen bei den Kirchenvätern auszugehen, ist die Ausrichtung an der geistlichen Bedeutung der Dogmen. Das heißt nun aber nicht, der Autor wolle ein Handbuch der Spiritualität vorlegen. Vielmehr geht es ihm durchaus um *Lehre* über den Gott, dem eine bestimmte Bedeutung für das geistliche Leben zugeschrieben wird. Das zeigt sich besonders deutlich im Mittelpunkt des bisher Übersetzten, den Kapiteln über Gotteserkenntnis, Wesen und Attribute Gottes und Trinität (109—289). Danach ist Gott diejenige Größe, die dem Menschen sinnvolles Leben ermöglicht (23ff). Denn der Mensch ist darauf angelegt, sich über sein materielles, leidenschaftbestimmtes Leben zu erheben und ein Leben als „Person“, als „Subjekt“ zu führen. Das Eigentümliche eines Subjektes, einer Person nun liegt in ihrer Freiheit. Anders als bei Materiellem kann jeder Bezug zu ihr, der wirklich ihr selbst gilt, nie von außen hergestellt werden, er kann vielmehr nur zustande kommen, wenn sie von sich aus eine Beziehung aufnimmt: Sie muß sich selber zu erkennen, zu erfahren, zu berühren geben. Doch selbst wenn das geschieht, kann der Erkennende, Berührende sie nicht voll erfassen. Denn so sehr das, was sie zu erkennen gibt, sie selbst ist, so wenig geht sie darin auf. Nicht nur, weil sie immer noch mehr und Neues von sich erfahren lassen könnte; sondern vor allem, weil das spontane Zentrum, das all dies aus sich heraussetzt, ihm immer vorausliegt und selbst nicht erfahrbar wird. „Das Person-Sein ist . . . etwas Apopha-

tisches. Die Person steht jenseits der erfahrbaren Existenz“ (139), sie bleibt immer in „Reserve“ (138). Das heißt aber andererseits: So, und nur so, kann sie ihrerseits bei anderen die Betätigung der Freiheit auslösen; denn wer sich auf eine Beziehung zu ihr einlassen will, der bemerkt, daß er das nur tun kann, indem er ihr mit der ganzen Spontaneität seiner eigenen Person antwortet (143).

Das alles gilt im Verhältnis der Menschen zueinander. Da deren freies Subjekt- und Personsein aber nicht unumschränkt ist, sondern durch ihren Geschöpfcharakter wie durch die Bindung an die Materie begrenzt, kann es letztlich erst für eine Person, ein Subjekt gelten, das von allen Beschränkungen frei, nur in sich, von aller Beziehung unabhängig, das Absolute (46) ist: Gott (142, 144). „Die Wirklichkeit der höchsten Person ist von jeglichem Bezugssystem absolut frei“ (144); und je mehr der Mensch sich auf sie einläßt, desto mehr Freiheit kann er gewinnen, desto besser sein eigenes Personsein entwickeln (143). Dabei wird er, gerade weil er vor der im höchsten Maß freien Instanz steht, in besonderem Maß erfahren, daß er nie zum Personkern vorstoßen kann; er wird vielmehr nur Gottes „Wirkungen“ (138) und „Manifestationen“ (139) erreichen, seine Akte und Attribute, seine Existenz „für uns“, nicht sein Wesen (138f) das bleibt immer „nicht mitteilbarer Rest“ (144). Staniloae steht mit diesen Aussagen in expliziter Abhängigkeit von Gregorios Palamas, und zwar nach der personalistischen Interpretation Meyendorffs, wobei er im Unterschied zu Meyendorff diese Interpretation ausdrücklich als korrigierende Weiterentwicklung anspricht (86 für die Vätertheologie überhaupt).

So weit erscheint die Konzeption geschlossen, eine Lehre von Gott in Ent-

sprechung zu einem bestimmten Verständnis seiner Bedeutung für den Menschen. Doch nun fällt auf, daß dort, wo von dem göttlichen Subjekt, der göttlichen Person die Rede ist, dann und wann plötzlich danebensteht: „bzw. *der* Subjekte, *der* Personen“ (z.B. 24, 141, 153). Dies unvermittelte Nebeneinander ist kein Zufall, es entspricht der Sache. Denn Staniloaes ganzer Entwurf läuft ja darauf hinaus, daß die menschliche Person Person ist im Gegenüber zu der *einen* göttlichen, dem einen göttlichen Subjekt, der einen Hypostase (148, 149, 180), der Monade (157), die als Quellgrund (117, 123) hinter ihren Manifestationen steht — eine Differenzierung kommt nur hinsichtlich dieses Grundes und dieser Manifestationen, mit Palamas gesprochen: hinsichtlich des Wesens und der Energien in den Blick, nicht aber im Sinne einer Unterscheidung auf der Ebene des Wesens selbst, wie sie die Trinitätslehre behauptet. Daß sich Staniloae als christlicher Theologe veranlaßt sieht, dennoch von der Trinität zu sprechen, ohne daß die Rede von ihr dann wirklich integriert wäre, kommt symptomatisch in jenem „bzw.“ zum Ausdruck.

Es gibt allerdings auch Anläufe, doch eine Integration herbeizuführen: Danach setzt die dem Menschen Personsein ermöglichende Personalität Gottes voraus, daß er in sich in personaler Beziehung steht (183, 81, 146, 162). Nur schlägt sich eben diese Beziehung im Verhältnis zum Menschen nicht im Geringsten nieder — er ist nicht auf die trinitarischen Personen oder Hypostasen bezogen, sondern auf *die* Hypostase, *die* Person, *das* Subjekt Gott (die Dreiheit kommt denn auch letztlich nur im Sinne von Modi des Selbstbezugs in dem einen Subjekt in den Blick, 162, 269). Mehr noch, als Kennzeichen dieses Subjektes gilt, von jeder Beziehung absolut frei zu

sein, was jenem Integrationsversuch den Boden entzieht, ja der Konstituierung des Menschseins in personaler Relation die Grundlage raubt, weil für ihn in Gottes Beziehungslosigkeit der Inbegriff von Personsein überhaupt verwirklicht ist (142-4). Diese Schwierigkeiten sind nicht neu, sie sind ein Erbe vor allem der Palamas'schen Theologie, die bereits die Trinitätslehre nicht mehr integrieren konnte. Palamas schrieb keine Dogmatik, er braucht die Probe aufs Exempel quer durch alle loci der Theologie nicht zu machen — bei Staniloae dürfen wir darauf gespannt sein.

Dorothea Wendebourg

Theodor Schneider, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Patmos Verlag, Düsseldorf 1985. 543 Seiten. Ln. DM 48,—.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Credo. Das Apostolikum und christlicher Glaube heute. Claudius Verlag, München 1985. 240 Seiten. Paperback DM 29,—.

Hans-Georg Link (Hrsg.), Wurzeln unseres Glaubens. Glaube in der Bibel und in der Alten Kirche. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1985. 124 Seiten. Paperback DM 18,—.

Die 2. Jahreshälfte bescherte uns drei Publikationen, die jeweils auf spezifische Weise Zugang suchen zum Ganzen des christlichen Glaubens. Zwei von ihnen legen dazu das Apostolische Glaubensbekenntnis aus; die dritte Publikation ist ein Sammelwerk und versteht sich als Offenlegung der biblischen Wurzeln des Bekenntnistextes von 381, der bekanntlich der Faith and Order-Studie zum apostolischen Glauben zugrunde liegt.

Beginnen wir mit dem gewichtigsten Werk, dem Buch von Theodor Schneider. Wer darin unter konfessionsspezifischem Gesichtspunkt zunächst die üblichen Unterscheidungslehren nachschlägt, wird nicht umhin können, es ein rundum katholisches Buch zu nennen. Wo evangelische Auslegungen ihren Text, also das Apostolikum, auf biblischer Grundlage und unter Mitsprache der Väter und Brüder im Glauben aktualisieren würden, bemüht sich Verf., ihm Gewicht zu geben, indem er ihn als Entwicklungsstufe im Gesamt kirchlicher Lehre von den biblischen Anfängen bis zum II. Vatikanum verstehbar macht.

Beispiele: die Sohnes- und Kyrioschristologie wird von den alttestamentlichen Wurzeln konsequent auf Nizäa hin entfaltet. Die Interpretation der Empfängnis Jesu durch den Hl. Geist und die Jungfrauengeburt laufen stringent auf die Mariologie des II. Vatikanums zu. Die „Gemeinschaft der Heiligen“ erschließt sich von der Eucharistiegemeinschaft und der Realpräsenz Christi im Altarsakrament her. Unter dem Stichwort „Vergebung der Sünden“ nehmen Darlegungen zu Taufe und sakramentaler Buße breiten Raum ein. Mag es da oder dort in dieser Entwicklung Friktionen gegeben haben — sie werden nicht verschwiegen, aber eigentlich gefährlich wurden und werden sie der kirchlichen Lehre nicht. Unter der Assistenz des Hl. Geistes konnte und kann diese sich vielmehr so entwickeln, daß ohne Aporien nachvollziehbare Erkenntnisprozesse zustande kommen und Glaube, so gewiß er Lebensentscheidung ist, immer auch verstehender Nachvollzug der kirchlichen Lehrentwicklung sein kann.

Der Rezensent hat freilich das Faszinierende dieses Buches an anderer Stelle erlebt, genauer: in anderer Richtung. Fragend, inwiefern dieses rundum ka-