

Impulse zu einem neuen Liturgieverständnis. Der alt-katholische Bischof und Liturgiewissenschaftler Sigisbert Kraft beschreibt die „Erneuerung der Liturgie in den alt-katholischen und anglikanischen Kirchen“ (S. 11–28), zwischen denen seit über 60 Jahren Eucharistiegemeinschaft besteht; Kraft fragt nach den Zeichen der Hoffnung, die er in dem Motto für die anglikanische Liturgie sieht: „Free to worship – free to learn.“ Ein kurzer Beitrag des reformatorischen Theologen Theophil Müller über „Kasualgottesdienste in den reformierten Kirchen“ (S. 29–34) geht der Frage der ökumenischen Konvergenz und Differenz nach. Der griechisch-orthodoxe Metropolit Damaskinos Papandreou berichtet über „Die ökumenische und pneumatologische Dimension der orthodoxen Liturgie“ (S. 35–52), wobei er vor allem vor der leichtfertigen interkonfessionellen Praxis hinsichtlich der Sakramentengemeinschaft warnt (S. 35) und dazu Perspektiven zu entwickeln versucht, die „die Trennungen in der Tradition des Glaubens“ der orthodoxen Kirchen kritisch bedenken. Der römisch-katholische Theologe Arno Schilson versucht, anhand der anthropologischen und theologischen Überlegungen in einem umfangreichen fundamental-liturgischen Beitrag, wie er es nennt, den „christliche(r)n Gottesdienst – Ort des Menschseins“ (S. 53–81) und damit die kulturelle Relevanz des Gottesdienstes wiederzugewinnen, die durchaus als „ökumenische Aufgabe“ zu verstehen ist. Der christliche Gottesdienst unter dem Paradigma von Fest und Feier sollte dabei wesentlich stärker erschlossen und von den Christen ökumenisch erlebt werden.

Der lutherische Liturgiewissenschaftler Frieder Schulz informiert über „Das Eucharistiegebet in den Kirchen der

Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz“, das für die liturgiewissenschaftliche Diskussion neue Akzente gibt. Der pastoraltheologische Ansatz von Dietrich Stollberg über „Psychologische Aspekte der Liturgiewissenschaft“ (S. 119–133) verweist auf „eine Komplementarität des theozentrischen und anthropologischen Ansatzes, von Bekenntnis und Beobachtung und bringt die durchaus ambivalente Frömmigkeit des Menschen zum Ausdruck: „– damit wir verstehen, warum wir Gottesdienst feiern“ (S. 132). Lesenswert ist das Nach-Wort von Bischof Anton Hänggi „Ut unum sint“, in dem er aus aktuellem Anlaß der „Wendesituationen“ auf europäischem Boden auf eine uns Christen verpflichtende Aufgabe reflektiert, nämlich unser „Leben aus diesem Glauben einzubringen in die werdende Integration Europas“, und damit im konfessionellen und kirchlichen Bereich Grenzen zu eröffnen und Mauern abzurechen (S. 136).

Der Sammelband ist liturgie-ökumenisch eine große Bereicherung, für weitere liturgiewissenschaftliche Überlegungen ein geglückter Versuch, aus den je eigenen Traditionspositionen die Möglichkeiten auszuschöpfen, die wir als Christen bereits haben. Der Band macht Mut, gibt Empfehlungen und läßt im Gebet auf den „Wille(n) des gemeinsamen Herrn Jesus Christus hoffen: Ut unum sint“ (A. Hänggi).

Georg Schütz

ORTHODOXE ENTWÜRFE

Dumitru Staniloae, Orthodoxe Dogmatik II. Übers. H. Pitters. Benziger Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Zürich/Gütersloh 1990. 305 Seiten. Kt. DM 98,-.

Fünf Jahre nach dem ersten Band von Dumitru Staniloae „Orthodoxer Dogmatik“ (vgl. ÖR 35 (1986), 108–112) liegt nun auch der zweite in deutscher Übersetzung vor, der dritte und letzte soll in wenigen Jahren folgen.

Gegenstand dieses zweiten Bandes ist, nachdem der erste die Prolegomena, die Gotteslehre (Teil I) und die Lehre von Schöpfung, Fall und Vorsehung (II) behandelt hat, die Christologie (III) – „Jesus Christus als Person und das von ihm vollbrachte Heilswerk durch die von ihm angenommene menschliche Natur“ –, unterteilt in die Abschnitte „Die Person Jesu Christi“ und „Jesus Christus in der Sicht seines Erlösungswerkes“, sowie die Ekklesiologie und Gnadenlehre (IV), zusammengefaßt unter dem Titel „Das Erlösungswerk Christi im Vollzug“ und gliedert in die Abschnitte „Die Kirche als verborgen-sakramentaler Leib Christi im Heiligen Geist“ und „Die persönliche Aneignung des Heils in der Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes und durch das Mitwirken des Menschen“.

Es geht in dem vorliegenden Band also um Jesus Christus und das in ihm begründete Heil. Dabei steht im Mittelpunkt ein Begriff, der schon für Staniloae Ausführungen zur Gotteslehre zentral gewesen war: „Person“. So heißt es programmatisch: „Das Christentum ist personalistisch; es bezeichnet die Erlösung der Person des Menschen durch die höchste Person“ (88).

Hatte der erste Band „Personalität“ als Grundbestimmung Gottes betrachtet, so geht der vorliegende – die trinitätstheologischen Probleme werden hier ebenso wenig wie dort geklärt (s. ÖR 35, 111f) – vom Personsein des ewigen Sohnes aus (11 ff, 20.30.33): Er ist „die höchste Person“ (88), göttliches „Sub-

jekt“ (30). Gerade darum aber ist es seine Sache, vollkommenes Personsein in der Schöpfung zu bewirken: Nachdem er als Schöpfungsmittler bereits die personale Grundstruktur aller Vernunftwesen, ja der Welt überhaupt geprägt hat (11 ff), bringt er durch die Inkarnation in seiner eigenen menschlichen Natur geschöpfliches Personsein zur Vollendung und ermöglicht es so nun allen Menschen. Diesen Ausführungen gilt die erste Hälfte des Bandes (Teil III, S. 11–149).

Was zeichnet das vollkommene menschliche Personsein in Jesus Christus aus? Daß sein Menschsein restlos auf Gott ausgerichtet, für ihn „offen“ und „transparent“, „vergöttlicht“ ist (36.38.47.54 u.a.m.). Begründet liegt dieser „Zustand“ (I 54.70) in der „Anhypostasie“ der menschlichen Seite Jesu Christi: Selbst nicht Person, Subjekt, sondern bloß allgemeine menschliche Natur, kann sie überhaupt nur bestehen, indem sie dem göttlichen Subjekt des Sohnes anhaftet, von ihm „enhypostasiert“ (35; s.a. 41.47.73) und so „als Person mit Gott identisch“ ist (36). In dieser Verbindung ist die menschliche Natur „in authentischster Weise personalisiert“ (38), und das heißt umgekehrt: So ist „der Logos ... die Erfüllung des Menschen als Person“ (38).

Die viel diskutierten Schwierigkeiten, die mit der altkirchlichen Konzeption der „Anhypostasie“ des Menschseins Jesu verbunden sind, deutet Staniloae an, schiebt sie aber beiseite (36: mit dem apersonalen Status sei „keineswegs [ein] Mangel in bezug auf seine volle Menschlichkeit gegeben“; die sehr kurzen und schwachen Ausführungen über das Jesusbild der Evangelien (21–28) bieten ihm keinen Anstoß zu weiteren Fragen). Sie wiegen im Rahmen seines Entwurfs um so schwerer, als danach in

Jesus Christus menschliches Personsein in idealer und grundlegender Weise verwirklicht sein soll – wie ist das vorzustellen, wenn gerade hier, im Gegensatz zu allen anderen Menschen, Menschsein nur den Status apersonaler Natur besitzen soll? Die Unklarheit hinsichtlich des Personbegriffs, die in Staniloaes Ausführungen zur Gotteslehre festzustellen war (s. ÖR 35, 111 f), wirkt sich auch hier aus (vgl. bes. 36).

Der Gottmensch Jesus Christus verwirklicht sein Personsein nicht um seiner selbst, sondern um seiner Schöpfung, insbesondere der Menschheit willen. Als „zentraler Mensch“ (36.241), „Zentralsubjekt“ (182) – eine in spekulativer Philosophie und evangelischer Theologie des 19. Jahrhunderts beheimatete Wendung –, von dem her sich personales Leben in der Welt ausbreitet, will er durch sich die Menschen zur vollkommenen Personalisierung führen. Denn darin liegt das Ziel der Heilsgeschichte (47). Um dieses Ziel zu erreichen, genügt allerdings die Annahme der menschlichen Natur durch die ewige Person des Sohnes noch nicht. Vielmehr muß sie zuerst zur völligen Durchdringung seines Menschseins durch sein Gottsein führen, d.h., der Sohn muß sein Heilswerk zuerst „an seiner eigenen menschlichen Natur [vollbringen]“ (54), s.a. 89). Dazu dient die Erdengeschichte Jesu Christi bis hin zu Kreuz, Auferstehung und Erhöhung – auf diesem Weg erreicht er den „Endzustand“ der vollkommenen Vergöttlichung und Personalisierung seines Menschseins (I 70). So wird etwa im Leiden „die geistige Komponente der menschlichen Natur [gestärkt]“ (59), ist der Kreuzestod ein „Krafterweis“ des Gottessohnes und seines vergöttlichten Leibes (59.130, s.a. 121) – und nicht etwa Ausdruck der äußersten Schwäche, wie Staniloae

der westlichen Theologie vorhält (59.130) –, sind Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten des Vaters die letzten Stufen hin zur restlosen Vergöttlichung (143).

Der Prozeß der Vergöttlichung und Personalisierung, den Christi menschliche Natur durchmacht, ist das Scharnier zwischen der Inkarnation und der Erlösung der Menschen (vgl. 89). Denn nur er kann auf die Menschen ausgedehnt werden; d.h. ihre Natur kann in den von Christi Menschsein erreichten Zustand eintreten, das aber nicht kraft enhypostatischer Einheit mit einer göttlichen Person, sondern so, daß ihren eigenen Personen die in Christus vergöttlichte Menschennatur zu eigen wird. Das geschieht in der Kirche – sie ist das sich in der Welt ausbreitende vergöttlichte Menschsein Christi. Diesem Komplex gilt der zweite Teil des Bandes (Teil IV, S. 153–288).

Wie vollzieht sich die Ausbreitung der vergöttlichten Menschennatur Jesu Christi? Einerseits dadurch, daß Christi göttliches Leben aus seinem Leib ausstrahlt und in die Herzen der Menschen eindringt (154), ein Vorgang, der vor allem mittels der Sakramente geschieht (201). Andererseits durch das eigene freie Bemühen der menschlichen Personen (146.242), die sich den göttlichen „Horizonten“ öffnen (171.174), die Vergöttlichung wollen (241) und in einem tugendhaften Leben (174.212) mit der Gnade mitwirken (234.235.241.242). So werden sie dem Menschen Jesus gleich: frei von der Sünde, die im „Sich-Verschließen... vor Gott als der unendlichen Kraftquelle“ und damit auch gegenüber dem Nächsten besteht (73), ganz für Gott „geöffnet“ (171.271), in dauernder „dialogischer Beziehung“ zu ihm lebend (235.273), im tiefsten Herzen mit ihm vereint (271.274) – eine

„reale Einheit, die jenseits von Objektivität und Subjektivität liegt“ (138f).

Es ist auffällig, daß in diesen Ausführungen die Differenz zwischen Wesen und Energien Gottes, die Staniloae im Anschluß an Gregorios Palamas im Rahmen der Gotteslehre eingeführt hatte (vgl. ÖR 35,11; s. a. Bd. II 232), kaum eine Rolle spielt. Gelegentlich kann es heißen, das göttliche Leben, das die Menschen durch Christus ergreife, seien seine Energien (z. B. 239f), so wie in ihm selbst die Vergöttlichung seiner menschlichen Natur als Durchdringung mit diesen ewigen Energien vor sich gegangen sei (236). Im allgemeinen aber ist hier von den Hypostasen oder Personen der Trinität die Rede: Nicht nur göttliche Energien, sondern der Heilige Geist (234) wird „uns von Christus her als Person mitgeteilt“ (157). Ja, der Geist wird eins mit dem Ich des Menschen (237), wirkt und redet durch sie (236). Und nicht nur von ihm kann so gesprochen werden, auch von Christus heißt es, daß er in das Herz des Menschen eingehe: Er wird, ohne darum aufzuhören, ein Du und dialogisches Gegenüber zu sein (237.235), zum Subjekt des Christen, der dazu bestimmt ist, „als Subjekt zu sterben . . . , damit Christus als Subjekt in ihm lebe (Gal 2,20)“ (273). Gerade so aber kommt das „Ich . . . und seine Wirklichkeit als Subjekt“ (241), das Personsein des Menschen zum Ziel.

Die hier zusammengefaßten Ausführungen Staniloaes sind nicht immer durchsichtig und ohne Widersprüche; vor allem die Unklarheiten hinsichtlich des Personbegriffs – wie verhalten sich Eigenständigkeit („Reserve“?) und Beziehunghaftigkeit der „Person“ zueinander? (s. ÖR 35, 111f) – durchziehen den ganzen Band. Die Grundlinien sind gleichwohl deutlich. Dabei fällt die

Nähe vieler Aussagen Staniloaes zur reformatorischen Theologie, insbesondere zur lutherischen Rechtfertigungslehre ins Auge: die zentrale Bedeutung der Kategorie der Beziehung und des Personenbegriffs, die Bestimmung der Sünde als Verslossenheit, die Betonung der Vereinigung von Gott und Mensch als soteriologisches Grunddatum – und es ließen sich noch weitere anführen, z. B. die Ablehnung der Konzeption von der geschaffenen Gnade (202.234.252), der Widerspruch gegen die mittelalterliche Satisfaktionslehre (111.117f u. a., meist mit groben Verzeichnungen), das Verständnis der guten Werke des Christen als Ausfluß des Christusverhältnisses (282f). Angesichts dessen verwundern Staniloaes das ganze Buch durchziehende pauschale Polemik gegen „die westliche“ Theologie: „Das Christentum ist das große Geheimnis der personalen Gemeinschaft, das die abendländische Christenheit nicht begriffen hat“ (280) – ein merkwürdiger Satz, zumal wenn man bedenkt, wie stark Staniloaes Entwurf an diesem Punkt von westlichen oder von westlich beeinflussten orthodoxen Konzeptionen abhängig ist (vgl. ÖR 35,110f u. s. o.) – oder: „Die abendländische Auffassung von Glauben hängt mit der Lehre von einem fernen Christus zusammen, der nicht im Herzen gegenwärtig ist“ (281, s. a. 202. 268), und speziell seine Generalattacke gegen die westlichen Auffassungen von der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott (254–260), welche die Parallelen zu reformatorischen Aussagen verschüttet, indem sie Zerrbilder wie die altbekannte, aber im Blick auf Luther ganz verfehlt Entgegensetzung von „juristisch“ und „effektiv“ gedachter Rechtfertigung wiederholt (ein – dann wieder verspielter – Ansatzpunkt immerhin

256: „Im Protestantismus hat man sich darum bemüht herauszustellen, daß der Christ das Heil aufgrund seines Verhältnisses zu Christus als Person erreicht“).

Die entscheidende Differenz, die nun aber doch besteht und die auch für das Verkennen der Gemeinsamkeiten verantwortlich ist, liegt in der Bestimmung und Bewertung des Glaubens. Ist doch nach reformatorischer Auffassung der Glaube die Beziehung, in der sich all das verwirklicht, was für Staniloae das personale Verhältnis des Menschen zu Gott ausmacht: die vollkommene Ausrichtung auf Gott, die Erfüllung mit dem Heiligen Geist, die Vereinigung mit Christus usw. Auch bei Staniloae ist vom Glauben die Rede, doch en passant, ohne daß er eigens thematisiert würde oder gar eine entscheidende Rolle in dem vorliegenden Entwurf spielte – der ihm zuge dachte systematische Ort kommt wohl am deutlichsten in der Aussage zum Ausdruck, der Glaube sei der Anfang der Öffnung auf Gott hin, die sich dann über die Stufen der Tugenden steigere (174). Gelegentlich gibt es allerdings überraschende Sätze anderer Art, so wenn Staniloae durchaus zustimmend feststellt, gegenüber früheren, eher naturalistischen Vorstellungen von der Vereinigung zwischen Christus und den Menschen verweise die heutige Theologie „eher . . . auf die unmittelbare persönliche Beziehung zwischen dem menschengewordenen Gott-Logos und den Menschen . . . , die an ihn glauben“ (46), oder wenn er schreibt, nach dem Apostel Paulus sei der Glaube „als personale Verbindung“ zu verstehen (279), und erklärt: Der „Glaube hat seine Mitte in Christus; er bindet die Gläubigen fest an ihn und vermittelt ihnen die Gewißheit seiner objektiven, pneumatischen Gegenwart und Wirklichkeit“ (202f). Würden diese Sätze

systematisch-theologisch ausgeschöpft, ließen sich die Aporien des zwischen der Rede von „Selbständigkeit“ oder „Reserve“ (s. Bd. I) und „Relationalität“ (33), „Substanz“ und „Energie“ (272), „Subjekt“ und „Eigenschaften“ (34) schwankenden Personbegriffs beheben und ein Verständnis von Personsein gewinnen, welches solche Entgegensetzungen überbietet – ein Anliegen, das Staniloae ja letztlich selbst verfolgt. Und es ließe sich an einem zentralen Punkt eine evangelisch-orthodoxe Gemeinsamkeit aufweisen, die nicht nur dem Eklektizismus der „Postmoderne“ (s. das Vorwort von J. Moltmann) entgegenkäme, sondern zutiefst sachlich begründet wäre.

Dorothea Wendebourg

Christoph Künkel, Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. 469 Seiten. Kt. DM 98,-.

Der lateinische Titel gilt der orthodoxen Theologie eines Exilrussen. Erst Dozent für Philosophie, lehrte F. in Paris patristische, später auch dogmatische Theologie. Zugleich Priester, wirkte seit 1948 in Nordamerika; war Vorkämpfer einer neopatristischen Theologie unter Einbeziehung lateinischer Väter; als überzeugter Ökumeniker früher und sehr engagierter Vertreter des orthodoxen Christentums in der ökumenischen Bewegung. Russisch, französisch, englisch, deutsch schreibend ist er als Brückenbauer zwischen Ost und West, Orthodoxie und moderner Welt überaus lehrreich.

Es handelt sich um eine 1989 bei K. Chr. Felmy abgeschlossene Erlanger Dissertation. Sie will weder den Historiker würdigen noch ökumenische Wirkung und Bedeutung abschätzen; sie beabsichtigt vielmehr eine zusammen-