den. Die Gemischte Kommission soll ihre Arbeit nach der Versammlung von Harare beginnen und wird annehmbare Formen der Teilnahme von Orthodoxen an der ökumenischen Bewegung und eine radikale Umgestaltung des Weltkirchenrates prüfen.

17. Möge der Auferstandene Herr unsere Schritte lenken zur Erfüllung seines Willens und zum Ruhme Seines Göttlichen Namens.

Thessaloniki, 1. Mai 1998

Übersetzung aus dem Russischen
Quelle: Orthodoxie aktuell 5/1998, 20–22.

2. Orthodoxe Dogmatik liegt vollständig auf Deutsch vor

Dumitru Staniloae, Orthodoxe Dogmatik III, Übers. H. Pitters, Benziger Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Zürich / Gütersloh 1995. 404 Seiten. Kt. DM 148,-.

Mit dem dritten Band von Dumitru Staniloaes „Orthodoxer Dogmatik“ liegt das 1978 erschienene große Werk des 1993 verstorbenen rumänischen Theologen nun vollständig in deutscher Sprache vor. Nachdem der erste Band die Prolegomena, die Gotteslehre (Teil I) und die Lehre von Schöpfung, Fall und Vorsehung (II) (vgl. ÖR 35 (1986), 108–112) und der zweite Band die Christologie (III) sowie Ekklesiologie und Gnadenlehre (VI) (vgl. ÖR 42 (1993), 132–136) behandelt hatte, geht es in dem vorliegenden letzten um die Sakramentenlehre (V) – eingeteilt in je einen Abschnitt über „Die Sakramente im allgemeinen“ und über „Die Sakramente im besonderen“ – und um die Eschatologie (VI), abgehandelt in Abschnitten über „Die besondere (partikulare) Eschatologie“ und „Allgemeine Eschatologie“.

Es kann nach der Lektüre der früheren Bände nicht überraschen, daß auch der dritte von jener Leitidee bestimmt wird, die im ersten programmatisch entfaltet worden ist und die ich in der entsprechenden Rezension bereits ausführlich bedacht habe: „Person“ bzw. „Personsein“, also Ziel des menschlichen Lebens, ja alles Seins im Kosmos, wie es schließlich im Eschaton erreicht wird, ist vollendetes Personsein, der „Pan-Personalismus“ vollendeter Gemeinschaft (323; s. ÖR 35, 110–112; vgl. a. 42, 133). Hatte der erste Band ausgeführt, wie das Leben als „Person“ in Gott selbst verwirklicht und begründet ist, und hatte der zweite dargelegt, wie dies personale Leben – kraft der Schöpfungsmittlerschaft des ewigen Logos der Welt und vor allem dem Menschen eingestiftet – durch die Inkarnation eben des Logos in seinem eigenen Menschsein vollendet und damit allen Menschen ermöglicht wird und wie die Menschen ihrerseits daran im Raum der Kirche durch das Zusammenwirken von Heiligem Geist und freier Eigenaktivität teilgewinnen, so führt der letzte Band die Linie weiter bis zur allumfassenden Durchsetzung personalen Lebens in der Ewigkeit.

Vor der Eschatologie wird nun aber noch die Sakramentenlehre behandelt. Wohl aus praktischen Gründen dem letzten Band zugeschlagen, gehört dieser Teil thematisch eigentlich mit den ekklesiologischen Ausführungen des vorigen zusammen. Denn die Sakramente stellen „das unsichtbare Wirken Christi dar, das in sichtbaren Handlungen vollzogen wird, durch die sich die Kirche konstituiert und die innerhalb der Kirche begangen werden“ (17).

Der Gesamtlinie des Werkes getreu ordnet Staniloae auch die Sakramente seiner „personalistischen“ Perspektive ein: Das Sakrament „besteht ... in der gläubigen Begegnung“ zweier „Personen innerhalb der vom Heiligen Geist erfüllten Kirche“ (13). D. h., „nicht die Materie konstituiert das Sakrament, auch nicht die dabei gesprochenen Worte oder die damit verbundenen Gesten und Handlungen an sich“ (13), wie der Autor in unübersehbarer Antithese zu der die klassische westliche Sakramententheologie bestimmenden Definition Augustins schreibt. Allerdings wird das Sakrament nicht einfach durch irgendwelche zwischenmenschlichen Begegnungen konstituiert. Die Begegnung, die das vermag, ist vielmehr die mit einem geweihten Priester. Denn im Priester steht dem Menschen die Person schlechthin, Jesus Christus, sichtbar gegenüber und teilt ihm als Person die heilbringenden Gaben mit (27–31. 121. 122) – weshalb „die Kirche und ... auch das Heil in Christus am Priesteramt [hängt]“ (123). Trotz dieses personalistischen Zugangs übergeht natürlich auch Staniloae die Bedeutung des Materiellen für das Sakrament nicht, aber er interpretiert auch sie von hier aus: Der Einsatz von Materie, sei es die „unmittelbare ... leibliche ... Berührung“ oder die Verwendung eines „materiellen Elementes“, ist die spezifische Weise, in der sich die Begegnung der beiden beteiligten Personen im Sakrament vollzieht. In gleicher Weise stellen die dabei gesprochenen Worte einen Niederschlag dieser Begegnung dar, insofern in ihnen die beiden Personen ihren Glauben verbal zum Ausdruck bringen (13).

Ziel der sakramentalen Begegnung von Personen ist die Übertragung geistlicher Kräfte: „Durch Menschenhand werden geistliche Kräfte auf andere Menschen übertragen, sei es unmittelbar durch den Leib oder sei es durch andere Materie“ (12). Anthropologische Voraussetzung dieses Vorgangs ist die Tatsache, daß der Mensch als Sinnenwesen eine untrennbare Einheit von Geist und Leib darstellt, weshalb Einwirkungen im Rahmen der einen Dimension sich unweigerlich auch im Rahmen der anderen auswirken (12f). So vermag es der Geist Christi, in der Kirche „durch einen Menschen auf einen anderen Menschen vermittels ihrer Leiber und der zwischen ihnen befindlichen Materie“ zu wirken, so wie umgekehrt der göttliche Geist auch mittels des menschlichen Geistes auf Materie zu wirken vermag (12). Kosmologische Voraussetzung ist die Vereinigung Gottes mit der Schöpfung überhaupt, die mit dem Schöpfungsakt begann und die dann vollendet sein wird, wenn „Gott alles in allem sein wird“ (13). D. h., „die Vereinigung Gottes mit der gesamten Schöpfung“ ist selbst Sakrament, und zwar „das umfassendste Sakrament“ (13). Verdichtet hat sich dies primäre Sakrament in Jesus Christus, dem „neue[n] Sakrament, in dem eine noch engere Vereinigung des Schöpfers mit der Schöpfung statt hat“ (16). Das zweite aber wird „fortgeführt“ und „ausgedehnt“ im dritten, „eigentliche[n], letzte[n] Sakrament“, der Kirche; sie stellt, als restituierte und erhöhte Schöpfung (16) „die Gestalt höchster Einheit Gottes mit allem Geschaffenen dar“ und „wird, in ihrer letzten Vollendung im künftigen Leben, die Art und Weise sein, in der Gott ‚alles in allem‘ sein wird“ (17).

Nicht nur die Kirche selbst ist Sakrament, sondern alle ihre „Glieder und Handlungen ... [haben] Sakramentscharakter“ (17). Auf diesem Hintergrund müßte von einer unbegrenzten Zahl von Einzelsakramenten ausgegangen werden. Doch Staniloae stellt fest, es hätten „in ganz speziellem Sinne nur einige sichtbare Handlungen der Kirche den Charakter und den Namen eines Sakramentes ..., durch die [Christus] die einzelnen ... mit sich und damit mit der Kirche vereinigt und durch die er diese Vereinigung weiterführt“ (17). Mit der von der lateinischen Scholastik beeinflussten spätbyzantinischen Tradition grenzt der rumänische Theologe, was in der orthodoxen Theologie durchaus nicht mehr selbstverständlich ist, sieben solcher Sakramente im speziellen Sinne aus. Begründen läßt sich – die in der Formulierung „im ganz speziellen Sinn“ von ferne relativierte – Ein-

grenzung von seinem ekklesiologischen Sakramentsbegriff her nicht. Sie wird an der Einsetzung durch Christus festgemacht (17. 18). Dieser Hinweis steht zunächst völlig unvermittelt, ohne argumentative Einbettung da. Später dient er Staniloae dazu, die Auffassung Karl Rahners von den Einzelsakramenten als Selbstvollzügen des „Ursakraments“ Kirche abzuwehren und sie als Handlungen Christi zu bestimmen (23–25); es sei falsch zu meinen, „die Kirche ersetze in den Sakramenten den abwesenden Christus“ (25). Ungeachtet der Frage, ob Staniloae Rahner und den Katholizismus, der hier generell mitkritisiert wird, richtig versteht, ist jedenfalls deutlich, daß er die uneinholbare Unterschiedenheit von Christus und Kirche betonen will – und das nicht nur theologisch, sondern auch für die Frömmigkeit (25: „daß im Bewußtsein der Gläubigen die Vereinigung mit dem Haupt stärker betont wird“). Sein Anliegen ist dabei – trotz gelegentlicher Formulierungen in dieser Richtung (25) – nicht so sehr, Christus und Kirche in einem Verhältnis jedenfalls auch des Gegenübers zu sehen. Vielmehr geht es ihm darum, daß die Vereinigung von Gott und Schöpfung, die sich in unterschiedlichen Weisen im Kosmos, in Christus und in der Kirche vollzieht, ihren Fokus in Christus hat. Auf ihn ist der Christ folglich bezogen, von seiner „Energie“ wird der Sakramentsempfänger durchdrungen (25), auch und gerade wenn er am „eigentlichen Sakrament“, der Kirche, teilhat und in der Fülle der Einzelsakramente „Glieder und Handlungen der Kirche“ selbst (17) erfährt.

Die Vereinigung mit Christus und der Kirche, die durch die – im Rahmen dieser Rezension nicht näher zu behandelnden – Einzelsakramente in unterschiedlicher Weise und in abgestufter Intensität (27. 57. 70. 76. 95) herbeigeführt oder gesteigert wird, kommt zum Ziel in der ewigen Seligkeit, die „in der Vollendung der Gemeinschaft mit [Christus] besteht“ (180). Es ist die vollendete „Gemeinschaft mit der ewigen göttlichen Person“ und so zugleich „eine Gemeinschaft, die uns als Personen Ewigkeit zusichert“ (181). Ja, am Ende werden nicht nur Menschen und Engel in solch vollkommener Gemeinschaft mit Gott leben, sondern werden alle Dinge in dieses Beziehungsgeflecht einbezogen sein – ein Zustand, der angemessen als „Pan-Personalismus“ (323) zu bezeichnen ist. Die eschatologische Vollendung wird in zwei, unterschiedliche Stufen dieses Geschehens darstellenden, Abschnitten behandelt: Zunächst (VI/I: Die besondere Eschatologie) geht es um den Tod, das besondere Gericht und den Zustand der Seelen zwischen diesem und dem universalen Gericht, sodann (VI/II: Allgemeine Eschatologie) um das Ende dieser Welt, die Wiederkunft Christi, die Verwandlung des Kosmos und die Auferstehung der Toten sowie um das allgemeine Gericht.

Auch der Tod bedeutet nicht das Ende der personalen Beziehung zu Gott. Gott läßt – zumal angesichts der ihn in besonderer Weise mit dem Menschen verbindenden Inkarnation und der diese Verbindung individuell fruchtbar machenden Taufe (198f.) – die Gemeinschaft der menschlichen mit der göttlichen Person nicht zugrundegehen. Daraus folgt, daß die Seele des Menschen unsterblich ist (198. 200. 203), wie Staniloae gegen Luthers Auffassung vom Tod als Schlaf (fälschlich gekennzeichnet als Auffassung vom Seelenschlaf) und evangelische Lehren von der den ganzen Menschen betreffenden Radikalität des Todes (C. Stange, P. Althaus, R. Otto) betont (199). Was stirbt, ist allein der Leib, von dem sich die Seele im selben Moment trennt (187). Dies unausweichliche Schicksal ist ein Übel, insofern es Ausdruck geschwächter Gemeinschaft mit Gott ist (186). Zugleich bewährt sich aber gerade in ihm die personale Beziehung zu Gott, da die Preisgabe des Leibes und die Selbstüberantwortung an Gott einen Akt höchster Hingabe darstellt, in dem der das ganze christliche Leben kennzeichnende Prozeß des Absterbens und der Hingabe an Gott seinen Höhepunkt erreicht (191f, 196).

Die Trennung der Seele vom Leib im Tode ist verbunden mit dem besonderen Gericht. Dies darf nach Staniloae nicht im Sinne eines juristischen Aktes verstanden werden, viel-

mehr stellt es die organische Konsequenz aus dem vorangegangenen irdischen Leben dar: Für die Seele setzt sich, unter neuen Umständen, die Beziehung fort, die sie zuvor zu Gott gehabt hat – die Gemeinschaft mit ihm oder die Gemeinschaftslosigkeit (228f). Das eine ist das Paradies, das andere ist die Hölle (217). Allerdings unterschieden sich beide vor dem allgemeinen Gericht nur relativ voneinander (266). Denn das Leben in Paradies oder Hölle trägt in dieser Phase für die meisten Seelen noch Übergangscharakter, ist eher ein Weg als ein Zustand – ein Weg der Intensivierung der Gemeinschaft mit Gott: Das gilt für die Heiligen (265), das gilt für die zur ewigen Seligkeit bestimmten Christen, bei denen die Vertiefung der Gottesbeziehung mit Vergebung und Reinigung von ihrer Sünde einhergeht (236ff) – ein Prozeß, bei dem ihnen die Fürbitte der Kirche und der Heiligen (266ff), besonders im Zusammenhang des eucharistischen Opfers (275f), aber auch gute Werke der Christen (274) zugutekommen. Und das gilt für jene Insassen der Hölle, die sich nicht ganz gegen die Gemeinschaft mit Gott verschlossen haben und dies Potential, unter kräftiger Hilfeleistung der Kirche und der Heiligen, noch zu einer Veränderung ihrer Situation nutzen können (266f.). Nur für jene Seelen, die sich im irdischen Leben ganz gegen Gott gestellt haben, ist die Hölle als Verfestigung dieses Zustandes endgültig (218f).

Mit der Wiederkunft Christi beginnt der letzte Akt: der Untergang der alten Welt und ihre Neuschöpfung in vollkommener Gestalt sowie die Auferstehung der menschlichen Leiber (319). Anders als im partikularen Gericht werden jetzt nicht mehr nur Individuen, sondern wird die Gesamtheit des Seienden, werden nicht nur die Seelen, sondern wird auch die Materie in die eschatologische Vollendung einbezogen. Ja, erst jetzt kann wirklich von eschatologischer Vollendung die Rede sein, da Gottes Wille von je her auf die „volle geist-leibliche Wiederherstellung der Einheit Christi mit der Welt“ zielte (320, s. a. 290). In diesem umfassenden Rahmen findet nun das allgemeine, endgültige Gericht statt, das Staniloae im Unterschied zu dem partikularen als wirkliches Tribunal beschreibt (348f): die Zuteilung von Lohn und Strafe nach den im irdischen Leben getanen Werken der Menschenliebe oder der Lieblosigkeit (351). Da diese Werke Ausdruck der Gemeinschaft mit dem im Nächsten sichtbaren Gott oder der Gemeinschaftslosigkeit gewesen sind (351.353), ist es konsequent, daß der Lohn in der Vollendung der Gottesgemeinschaft (351f), die Strafe im endgültigen Abbruch aller Beziehung (356) besteht. Dem Erlösten wird das Ewige Leben Ruhe bringen in der „höchste[n], ... göttlichen] Person“ (366) – systematisch konsequent bleibt es bei der schon im ersten Band konstatierten Rede von dem göttlichen personalen Gegenüber des Menschen im Singular, auch die Bestimmung des eschatologischen Ziels kommt ohne die Trinitätslehre aus (unvermittelt erwähnt 257: Gott „als Person oder als Dreiheit von Personen“; vgl. ÖR 35, 111f; 42, 133. 135f.). Jene Ruhe ist freilich nicht statisch, sie ist zugleich Bewegtheit (364), unaufhörliches „Sich-Ausstrecken“ (Gregor von Nyssa) (358f. 362), unendliche wachsende Teilhabe an dem unendlichen Gott (362) und damit ewige lebendige „Kommunikation“ (369). Der Verdammte wird dagegen ohne Ende in der Hölle der Kommunikationslosigkeit zu vegetieren haben, in der Qual eines Lebens ohne Beziehung, das ihn in jedem anderen nur noch „das Antlitz Satans“ sehen läßt (372). Diesem Verdammten gilt Staniloaes letztes Wort (373).

Staniloae hat eine imposante Darstellung christlicher Lehre aus orthodoxer Sicht geboten. Griechische Patristik mit dem darin verarbeiteten neuplatonischen Erbe, byzantinische Tradition mit Ingredienzen der Palamas'schen Energienlehre (vgl. ÖR 35, 111; 42, 135) – aufs Ganze gesehen allerdings von geringer Bedeutung – und scholastischen Elementen – besonders in der Sakramentenlehre (Siebenzahl, terminologische Anleihen, vorgeschaltete „allgemeine Sakramentenlehre“), spekulative Ausweitungen des 19. Jahr-

hundreds (vgl. ÖR 35, 110) – das alles wird hier zusammengebracht. Als rumänischer Orthodoxer, aber auch als ein Theologe, der in westlichen Ländern studiert hatte, kennt Staniloae in bemerkenswerter Breite auch evangelische und römisch-katholische Theologie; sein Anmerkungsapparat, z.T. auch der Text selbst weist eine Fülle westlicher Namen auf (P. Althaus, K. Barth, O. Casel, K. Holl, H. de Lubac, J. B. Metz, J. Moltmann, A. Nygren, R. Otto, K. Rahner, J. Ratzinger, M. J. Scheeben u. a. m.), allerdings kaum normative Dokumente und Schriften der klassischen Perioden der westlichen Kirchen. Zu einem Dialog mit Aussagen dieser Traditionen kommt es freilich nicht, sie werden herangezogen, wo sie Staniloaes orthodoxe Sicht bestätigen, oder abgewehrt, wo sie ihr widersprechen, nicht selten in verzerrter Darstellung, die einer *particula veri* zwar nicht immer entbehrt, aber der kritisierten Position doch nicht gerecht wird. Unbeeindruckt zeigt sich Staniloae auch von modernen Problemen und Fragestellungen (vgl. ebd. 35, 110). Als habe es die Herausforderungen des Christentums durch philosophische, natur- und gesellschaftswissenschaftliche Kritik der Neuzeit nie gegeben, stellt er das, was er über Gott und Mensch, Kirche und Welt, Himmel und Hölle zu sagen hat, seinen Lesern in triumphaler Überzeitlichkeit vor Augen. Das mag erstaunen in einem Entwurf, dessen Leitmotiv das „Sein-in-Beziehung“ ist. Ob es am Ende die Wirkung des Opus eher behindert oder befördert, wird abzuwarten sein. Der triumphalistische Grundzug des Werkes ist ja nicht einfach nur Ausdruck orthodoxer Selbstgenügsamkeit. Darin schlägt sich vor allem wie überzeugend auch immer zur Sprache gekommen – die triumphale Gewißheit nieder, daß das Ganze der Welt, der Geschichte und des menschlichen Lebens Sein, Sinn und Ziel in Jesus Christus hat. Nicht umsonst ist es unter der Fülle zitierter Kirchenväter Maximus Confessor, der Staniloaes Dogmatik am stärksten prägt. Und so wäre es nicht unangemessen, über dieses Werk den Titel zu setzen, mit dem Hans Urs von Balthasar die theologische Synthese jenes letzten großen Kirchenvaters der griechischen Antike gekennzeichnet hat: „Kosmische Liturgie“.

Nicht unerwähnt bleiben darf die große Leistung des Übersetzers, des Hermannstädter Lutheraners Hermann Pitters. Zu Recht stellt J. Moltmann in seinem Vorwort zum ersten Band (12) die Zusammenarbeit dieser beiden Theologen schon in sich als ein ökumenisches Ereignis heraus – ein Ereignis, so könnte man hinzusetzen, wie es so nur in Rumänien mit seiner jahrhundertealten konfessionellen Mischsituation denkbar ist. Des Rumänischen nicht mächtig, ist die Rezensentin außerstande, die Qualität der Übersetzung selbst zu beurteilen. Jedenfalls stellt aber die Tatsache, daß nun erstmals eine neuere orthodoxe Dogmatik vollständig in deutscher Sprache vorliegt, einen Glücksfall dar.

Mißlich ist das Fehlen eines Registers, ebenso die Tatsache, daß Stellenangaben nach rumänischen Übersetzungen nicht durch entsprechende Angaben nach dem Original des jeweiligen Werkes ersetzt wurden. Beklagenswert ist die miserable Bindung der Bücher.

Dorothea Wendebourg