

nach dem historischen Jesus neben Ernst Käsemann zwar Dorothee Sölle und Herbert Braun, Ernst Bloch, Luise Schottroff, Pinchas Lapide und andere Schriftsteller begegnen, das wissenschaftliche Werk von Günter Bornkamm, Gerhard Ebeling und Ernst Fuchs aber nicht repräsentiert ist, so erscheint dies nur schwer begründbar zu sein.

Auf die eigentliche schwache Stelle von Baumottes Publikation stößt man indessen bei der Lektüre der den einzelnen Texten vorangestellten Einführungen des Herausgebers. Sie enthalten zwar wichtige Zitate zur Ergänzung des dargebotenen Textstückes, sind aber in ihren Informationen oft flüchtig und nicht selten unzuverlässig, und der an sich begrüßenswerte Versuch, in ihnen historische und systematische Zusammenhänge sichtbar zu machen, bleibt oft oberflächlich und in der Auswahl der Aspekte wenig überzeugend. Insoweit hätte weniger ein Mehr bedeutet.

Den mit der Problematik nicht Vertrauten bieten diese Einführungen nur eine begrenzte und nicht immer hilfreiche Orientierung, doch könnte der ‚Reader‘ selbst in einschlägigen Seminaren und Vorlesungen unter sachkundiger Anleitung durchaus seinen Wert haben.

Berlin

W. Schmithals

Staniloae Dumitru, *Orthodoxe Dogmatik*. Mit einem Geleitwort von J. Moltmann. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters (Ökumenische Theologie, Bd. 12), Benzinger Verlag, Zürich / Einsiedeln / Köln, und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985, 458 S., DM 98,-.

Aus den obigen – vollständig zitierten – Angaben dieser Publikation geht nicht hervor, daß es sich nur um den ersten Band der dreibändigen „*Theologia Dogmatica Orthodoxa*“ von St. handelt. Erst im Geleitwort (S. 11) erfährt der Leser, daß das Werk „in zwei Bänden“ veröffentlicht werden soll. Der ausstehende zweite Band wird somit Band 2 und 3 des Werkes beinhalten und etwa doppelten Umfangs sein müssen. Noch eine Bemerkung sei vorausgeschickt: Das Geleitwort von Moltmann enthält trotz seiner Kürze (S. 9–13) viele Fehler; hier ein paar Beispiele: In New Delhi 1961 erfolgte nicht der Beitritt „der orthodoxen Kirchen zum ökumenischen Rat der Kirchen“, sondern einiger orthodoxer Kirchen; mehrere orthodoxe Kirchen, z.B. das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, die Kirche Griechenlands etc. zählen zu den Gründungsmitgliedern des Ökumenischen Rates bzw. sind ihm noch vor 1961 beigetreten; andere wiederum sind erst später hinzugekommen. Daß „keine vollständige, neuere orthodoxe Dogmatik auf deutsch greifbar“ ist (S. 10), trifft nur bedingt zu, liegt doch der „Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche“ des emeritierten Athener Dogmatikers Johannes Karmiris seit 1959 vor (Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hrsg. von P. Bratsiotis, Teil 1, Evang. Verlagswerk Stuttgart, S. 15–120, 2. Aufl., Darmstadt 1970). Der Metropolit André Chaguna konnte nicht „sein (sc. Staniloaes) geistlicher Berater und sein Vorbild“ werden (S. 11), denn er ist 1873 gestorben, während St. 1903 geboren ist. (Über Chaguna vgl. die Monographie *Keith Hitchins, Orthodoxy and Nationality. Andreiu Saguna and the Rumanians of Transylvania, 1846–1873*, Harvard University Press, Cambridge Mass.-London 1977).

Ungeachtet dieser einleitenden kritischen Bemerkungen ist die Übersetzung und Veröffentlichung der Dogmatik von St. auf deutsch sehr begrüßenswert. Denn einerseits dient sie der ökumenischen Verständigung zwischen der orthodoxen Kirche und den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Diese Verständigung zielt nach orthodoxer Auffassung auf die volle Kirchengemeinschaft und diese wiederum setzt die Glaubensgemeinschaft voraus. Gerade die Wiederherstellung der Glaubensgemeinschaft verlangt nach gegenseitiger profunder Erkundigung und Auseinandersetzung mit der Tradition und der Lehre der Kirche, mit der die *koinonia* angestrebt wird. Andererseits gibt sie vielleicht dem theologisch interessierten Leser Anstoß, über den eigenen Standpunkt nachzudenken und somit den Glauben neu zu entdecken und zu vertiefen.

St. versteht „orthodoxe Dogmatik“ mit Recht nicht als eine abstrakt-scholastische

Behandlung theoretischer Lehrsätze, sondern „als eine Interpretation der Dogmen – im Sinne des Herausstellens ihres tiefen und unendlich reichen Heilsgehalts, der in ihren knappen Formulierungen lebendig ist“. Hierbei folgt der Verfasser ausdrücklich den Kirchenvätern; er ist darum bemüht, die Lehre der Kirche „im Geiste der Kirchenväter zu verstehen, bzw. sie so zu verstehen“, wie er meint, „daß sie sie heute verstanden hätten“ (S. 15). Dieser für die orthodoxe Dogmatik charakteristischen Verbindung mit der Lehre der Kirchenväter trägt St. weitgehend Rechnung und erweist sich als ein guter Kenner der patristischen Tradition. Eine gewisse Präferenz, die er hierbei für Ps.-Dionysios, Maximos den Bekenner und andere Vertreter der sogenannten apophatischen Theologie zeigt, führt nicht zu Verzerrungen.

In einer ausführlichen „Einleitung“ (S. 17–105) behandelt St. direkt die Frage der göttlichen Offenbarung. Dadurch bleiben andere Einleitungsfragen (Verständnis des Dogmas und der Dogmatik, methodische Überlegungen, Geschichte der Dogmatik etc.) außer acht. Die göttliche Offenbarung betreffend verweist der Autor zunächst darauf, daß die übliche Sprechweise von einer natürlichen und einer übernatürlichen Offenbarung keine Trennung zwischen den beiden bedeuten darf. Denn die natürliche Offenbarung, die „in einer ständigen Aktion Gottes gründet, die kontinuierlich über die Natur ergeht“, „wird voll und ganz im Lichte der übernatürlichen Offenbarung erkannt und verstanden“ (S. 19). Der Mensch, der selbst inhaltlicher Bestandteil der natürlichen Offenbarung ist, ist zugleich aufgerufen, sich und die Welt im Lichte des übernatürlichen Schöpfungs- und Erhaltungsaktes Gottes, d.h. ihres eigentlichen Daseins-Sinnes, zu erkennen und dadurch an Gott zu glauben. Der Mensch ist dabei nicht völlig auf sich allein gestellt, weil die Natur nicht von Gott losgelöst verstanden werden kann. Es ist Gott, der durch sie spricht und wirkt. Der durch die natürliche Offenbarung entstehende Glaube wird von der übernatürlichen Offenbarung Gottes durch die Propheten und vor allem in Jesus Christus bestätigt und ergänzt. Das Werk des inkarnierten Logos Gottes ist die Fülle der Offenbarung. Durch Jesus Christus ist die christliche Wahrheit nicht bloß gegeben, sondern vielmehr „geworden“ (Joh 1,17). In ihm ist der Heils- und Vergöttlichungsplan und d.h. auch die übernatürliche Offenbarung grundsätzlich und abschließend verwirklicht. Die Ausführung dieses Planes ist das Werk des Heiligen Geistes, der „die abgeschlossene Offenbarung in steter Wirksamkeit ‚bewahrt‘, wodurch die höhere und universale Gemeinschaft innerhalb der Kirche gegründet und erhalten wird. Die Kirche ist der Dialog Gottes mit den Gläubigen durch Christus im Heiligen Geist“ (S. 55). Nur in der Kirche und durch die Kirche wird die göttliche Offenbarung in ihrer schriftlichen (Hl. Schrift) und sonstwie tradierten Form (Hl. Tradition) verbindlich bewahrt und richtig verstanden. Von besonderem Interesse sind in diesem Zusammenhang die näheren Ausführungen des Autors sowohl über den Sinn und die Bedeutung der Dogmen der Kirche als auch der Theologie überhaupt (vgl. S. 67 ff.).

Im *ersten Teil* des Buches entfaltet St. „Die orthodoxe christliche Lehre über Gott“ (S. 107–289). Ausgehend von der Unterscheidung von drei Arten der Gotteserkenntnis: die „rationale“ (oder kataphatische = affirmative), die „apophatische“ (negative) und die „Verbindung zwischen den beiden“ zeigt er die Vorzüge und die Grenzen einer jeden, wobei er den apophatischen eine gewisse Überlegenheit beimißt. Daß dies indifferenziert als „patristische Tradition“ proklamiert wird, hängt wohl mit der Vorliebe des Verfassers zusammen, von der oben die Rede war. Auf jeden Fall hebt er richtig hervor, daß weder durch die kataphatische noch durch die apophatische Gotteserkenntnis Gott in seinem Wesen wirklich erkannt wird (S. 109 und 155 ff.). „Gott kann nicht in Begriffe gepreßt werden, weil er das Leben, oder besser: die Quelle des Lebens ist“ (S. 123). Der Mensch erfährt dieses Leben, das Wirken Gottes, und obwohl diese Erfahrung „alles Verstehen übersteigt“, so ist sie zugleich mit der „Erfahrung verbunden, daß dieses Wirken der Grund aller Dinge ist: daraus ergibt sich die Notwendigkeit, das Erfahrene sowohl mit affirmativen als auch mit negativen Termini zur Sprache zu bringen, wobei man sich dessen bewußt ist, daß das Wirken Gottes an sich alle diese Termini übersteigt. Die negativen Termini sind, für sich genommen, genauso ungenügend wie die affirmativen. Eine Synthese beider ist immer notwendig“ (S. 125).

Anhand dieser grundlegenden Erklärung hinsichtlich der Gotteserkenntnis bespricht St. sowohl die für die Gotteserkenntnis fundamentale Unterscheidung der Kirchenväter zwischen dem unbegreiflichen und unaussprechlichen Wesen Gottes einerseits und den unerschaffenden Energien Gottes, durch die Gott sich uns mitteilt, andererseits, als auch die Attribute der Unendlichkeit, der Einfachheit etc. Gottes. Irreführend in diesem Zusammenhang ist der Gebrauch des Begriffes „Werke“ als äquivalent zu „Wirkungen“ (S. 137 ff.). Zwar bedeutet der hierbei übersetzte rumänische Ausdruck „lucrările“ beides (Werke, aber auch Wirkungen), an dieser Stelle hat er jedoch den Sinn der Wirkungen, des Wirkens (ἐνέργεια). Worum es hier geht, ist die theologisch wohl unbestrittene Tatsache, daß wir Gott seinem Wesen nach nicht erkennen. Was der Mensch über Gott erkennt und erfährt, sind die göttlichen Energien, die göttliche Gnade, Liebe etc. Der Begriff „Werke“ meint aber eher das Ergebnis dieses göttlichen Wirkens und bezieht sich somit stärker auf die geschaffene, erfahrbare Wirklichkeit; der Ausdruck Wirkungen (Energien) hingegen weist auf die unerschaffene und von Gottes Wesen untrennbare Wirklichkeit seines Lebens und Wirkens hin.

Gewinnbringend und für den Dialog zwischen der östlichen und der westlichen Theologie besonders bereichernd sind die Darstellungen des Verfassers über „Die Heilige Dreieinigkeit, die Struktur der höchsten Liebe“ (S. 256–289) und spezieller jene, in denen er die Dreiheit der göttlichen Personen als „intensivste Wirklichkeit“ umschreibt, sich in gelungener Weise mit Heribert Mühlen auseinandersetzt und auch das „Filioque“ kurz diskutiert (S. 280 ff.).

Im zweiten Teil des Bandes behandelt St. „Die Welt als Werk der Liebe Gottes, dazu bestimmt, vergöttlicht zu werden“ (S. 291–445), d.h. konkreter die Schöpfung der sichtbaren Welt und die Erschaffung des Menschen, aber auch die Erschaffung der unsichtbaren Welt. Hier werden auch die Fragen des Abfalls der bösen Engel und somit der Anfang des Bösen in der Schöpfung sowie des Falles des ersten Menschen und seiner Folgen dargetan. Leitgedanke dieses Teiles ist der Heilsplan Gottes, daß alles Geschaffene auf seine Vergöttlichung hinzielt. Die Vergöttlichung und die infolge des Sündenfalls notwendig gewordene Erlösung der Welt „sind zweifellos auf die Menschheit ausgerichtet, aber nicht auf eine Menschheit, die von der Natur losgelöst ist, sondern die mit der übrigen Schöpfung ontologisch verbunden bleibt“ (S. 293). Aus diesem Satz, aber auch aus vielen Gedankengängen des Autors in diesem Teil erfährt der Leser Wertvolles nicht nur über die Vergöttlichungslehre, sondern auch über eine ausgeglichene, von Übertreibungen jeglicher Richtung freie Beziehung des Menschen zur Natur.

Der Band enthält zum Schluß Anmerkungen (S. 446–458), die nicht besonders sorgfältig ausgearbeitet worden sind. Manche Druckfehler bei den wenigen griechischen Wörtern des Buches entstellen völlig den Sinn (z.B. S. 449 Anm. 50, wo es ὄχητος heißen mußte).

Die oben angeführte Bemerkung über den unzutreffenden Begriff „Werke“ statt Energien tangiert nicht nur die Arbeit des Übersetzers, sondern gewissermaßen auch die des Autors, der an dieser Stelle das rumänische Wort „lucrările“ ohne nähere Erklärung verwendet. Während aber der in orthodoxer Theologie geschulte Rumäne die entsprechende Bedeutung des Wortes wohl herauslesen würde, hat der Übersetzer Hermann Pitters, ein lutherischer Theologe, die unpassende Bedeutung öfters vorgezogen. Man muß ihm allerdings fairerweise zugestehen, daß das Unterfangen der Übersetzung dieses Buches aufgrund der darin verarbeiteten griechisch-patristischen Terminologie erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Vorwiegend tauchen diese Schwierigkeiten dort auf, wo die griechischen Zitate ins Rumänische bzw. ins Deutsche übertragen werden. Ein weiteres Beispiel genügt, um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen: Auf S. 145 wird aus De divinis nominibus, IX,6 von Ps.-Dionysios zitiert; der von Ps.-Dionysios hierbei gebrauchte Ausdruck „ἐκ τῶν ὄντων“ (aus dem Seienden) wurde ins Rumänische und entsprechend ins Deutsche „aus dem Vorhandenen (aus den Werken)“ übersetzt. Auch die Wahl des Ausdrucks „Träger“ bei der Übersetzung des Terminus „Hypostase“ im selben Zitat zeigt eine ähnliche Unbeholfenheit.

Trotz solcher Mängel, die mehr oder weniger jeder Übersetzung anhaften, gebühren dem Autor, aber auch dem Übersetzer Dank und Anerkennung. Es bleibt zu wünschen, daß auch die beiden anderen Bände des Werkes bald übersetzt und veröffentlicht werden.

München

Theodor Nikolaou

Karl Müller: *Missionstheologie – Eine Einführung*. Mit Beiträgen von Hans-Werner Gensichen und Horst Rzepkowski. Berlin: Dietrich Reimer 1985, IX + 207S. – kt. – DM26,–.

Dieses Compendium soll Studierenden und anderen Interessenten helfen, sich in der Vielfalt missiologischer Fragen zurechtzufinden. Es versteht sich als nachkonziliare Darstellung. Aus dieser Haltung heraus wird interkonfessionelle Zusammenarbeit praktiziert. Neben den Konzilstexten und päpstlichen Verlautbarungen nimmt die evangelische zitierte Literatur von G. Warneck bis H. Bürkle einen breiten Platz ein. Hans Werner Gensichen steuert zwei Kapitel über die „Missionswissenschaft als theologische Disziplin“ (S. 1–20) und über „Last und Lehre der Geschichte“ (S. 145–159) bei. Diese hermeneutisch wichtigen Darstellungen bilden Einleitung und Schluß zu Karl Müllers historischem Abriss von Grund, Ziel und Werk der Mission. Die Verarbeitung der Literatur ist so solide wie umfassend, wenngleich bei den verschiedenen Stichworten je erneut auch vorkonziliare Autoritäten referiert werden. Man fragt sich, ob nicht auch solche Geschichte der Missionstheologie als ein Stück Last der Geschichte erscheint. Es ist vielleicht nicht ganz zufällig, daß erst das letzte Kapitel Zukunftsfragen thematisiert. Rzepkowskis Beitrag über „die Welt von heute als Kontext christlicher Sendung“ (S. 160–193) hebt die Fragen der Dritten Welt als die „entscheidenden Fragen“ für die Kirchen und ihre Mission hervor. „Global2000“ (1980) und der Bericht der Nord-Süd-Kommission „Das Überleben sichern“ (1981) lassen ihn feststellen: „Die westliche Wachstumsideologie gefährdet das Leben der nächsten Generationen“. Nicht durch Politik, sondern durch „religiös begründetes Handeln“ sei aus dem Gedanken einer „Schule der Teilhabe“ Hoffnung für ein anderes, „neues Wachstum“ zu gewinnen. Weniger als missionstheologisches Ziel einer Ermöglichung neuen Lebensgrundes durch Zeugnis und Dienst, sondern mehr als „Aufgaben des Christentums“ überhaupt entfaltet er das Verhältnis von Religion zur Entwicklung, zur Bevölkerung und zum Stand der Christenheit heute. In überzeugender Weise werden fundamentale Anfragen aus der Dritten Welt auf die Verantwortung von Kirche und Mission in Europa bezogen.

Gensichen verbindet in gelungener Weise Müllers Abriss mit dem zukunftsorientierten Beitrag Rzepkowskis, indem er die Lehren der Geschichte als die „unentbehrliche Wegweisung“ „für das gegenwärtige missionarische Handeln der Christenheit“ begründet und erklärt. Eine glaubwürdige Verarbeitung der Vergangenheit, einschließlich ihrer Last, erreicht er durch seine Interpretation des Problems auf dem Grunde der drei Artikel des Credo. So bleibt der Umgang mit der Geschichte nicht in ihrer Destruktion stecken, sondern dringt zum Grund einer Neuorientierung des Denkens und Handelns in der Kraft des Geistes durch. Dazu drei Kernzitate: „Die eigentliche Last der Geschichte wird man darin zu sehen haben, daß spätestens seit dem frühen Mittelalter das Ineinander von geistlichen und machtpolitischen Interessen den Grundsatz der Freiwilligkeit des Glaubens fortgesetzt widerlegte, daß damit die Mission in einen Dauerkonflikt zwischen dem freien Evangeliumsangebot einerseits und der direkten oder indirekten Nötigung andererseits geriet, der die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft aufs schwerste beeinträchtigen mußte, und das nicht etwa nur in den Kreuzzügen“ (S. 148). „Bedenklich und bis heute erschreckend und belastend bleibt die Tatsache, daß die Mission der Kirche in einer dominanten Entwicklungslinie ihrer Geschichte ihrem Ursprung und Auftrag überhaupt in einem solchen Maß untreu werden konnte“ (d.h. in der Zusammenarbeit mit der Kolonialmacht) (S. 149). Gensichen sieht mit Recht im Beitrag der „kontextuellen Theologie der Dritten Welt“ „eine