



MEIK SCHIRPENBACH · BONN

SELBSTFINDUNG IM MYSTERIUM DER BEGEGNUNG

Eine orthodoxe Perspektive nach Dumitru Stăniloae

1. Distanz und Nähe

Im Herzen des heutigen Rumänien liegt Siebenbürgen, umschlossen vom Karpatenbogen, seit jeher ein Land der Begegnung von Völkern und Kulturen. Wie viele seiner Städte ist auch Kronstadt/Braşov, ganz im Südosten, eine Gründung der Deutschen, der Siebenbürger Sachsen, und das sieht man seiner *Inneren Stadt* heute noch an. Die gotische *Schwarze Kirche*, nach dem Wiener Stephansdom die größte gotische Kirche im Südosten und nach wie vor Gotteshaus der deutschsprachigen evangelischen Gemeinde, dominiert unangefochten das Stadtbild. Verlässt man die Gassen der Inneren Stadt in Richtung Gebirge, gelangt man ins Şchei, die *Obere Vorstadt*, den alten rumänischen Stadtteil. Statt einer Mauer trennt der breite klassizistische Riegel des orthodoxen Andrei Şaguna Gymnasiums die beiden Stadtteile. Das Mit- und Nebeneinander der Volksgruppen und Konfessionen war in Siebenbürgen erstaunlich toleranter als anderswo, aber nie spannungsfrei und immer von einer gewissen Konkurrenz mitbestimmt, die sich hier aber besonders dadurch manifestierte, dass Nation und Konfession sich durch Bildung zu profilieren suchten. Schulbauten sind hier stadtbildprägender als andernorts.

An diesem Gymnasium verbrachte der aus dem benachbarten rumänischen Dorf Vlădeni stammende Dumitru Stăniloae (1903–1993) seine Schulzeit. Nach dem Studium der Theologie in Hermannstadt/Sibiu, Czernowitz, München und Paris lehrte er Theologie an der Hochschule der orthodoxen Metropole von Siebenbürgen in Hermannstadt, bis er nach der kommunistischen Machtübernahme diese Stelle verlassen musste, später fünf Jahre inhaftiert war und dann wieder in Bukarest lehren konnte.

MEIK SCHIRPENBACH, geb. 1971, Dr. phil., ist Pfarrer und Stadtjugendseelsorger in Bonn.



Stăniloae war Priester, Ehemann und Familienvater und über Rumänien hinaus einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts.

Die Siebenbürger Wirklichkeit, dieses Kräftespiel von Nähe und Distanz, das sich auch in dem abwechslungsreichen Relief der Landschaft wieder spiegelt, zwingt seit jeher dazu, sich zu verorten. Stăniloae gründet sein Denken in einer Phänomenologie des Erlebens von Raum und Zeit, im Sinne einer Selbstvergewisserung menschlicher Erfahrung. Ausgangspunkt dieser Erfahrung ist das Erleben von Distanz und Abgrenzung, worin der Mensch sich immer wieder verstrickt findet. Zeit erscheint aus dieser Haltung heraus als Zeit zum Tode, die keine wirkliche Gegenwartserfahrung kennt, in der Vergangenes nicht mehr und Zukünftiges noch nicht ist und der Moment dazwischen sich verflüchtigt.¹ Tod und letztlich das gefühlte Nichtsein des Einzelnen als Einzelnem sind Gesetz der Evolution. Diese verengte, pessimistische Perspektive kann aus sich keine Erweiterung erfahren. Stăniloae sieht dabei nun einen wesentlichen Bezug zwischen einer Distanz zum Mitmenschen und einer Distanz zu Gott. Die Erfahrung der Gottferne hat mit einem Egoismus im Sinne von Selbstbezogenheit zu tun, also mit der selbst gelebten Distanz. Es ist nicht Gott, der sich zurück hält, sondern der Mensch selbst, der sich nicht in den Beziehungsraum, das heißt die Überwindung der Distanz begibt. Letzteres gelingt nur in der Selbst-Gabe, in dem Wagnis, mich zu öffnen und so vom anderen her Leben zu empfangen.

Leben vollzieht sich also nur im Modus der Begegnung, der Selbstgabe und des Empfangens. Der Andere darf dabei nicht zum Objekt werden – das würde einen Rückfall in die Selbst-Isolation bedeuten. Um zu begreifen, was Leben ist, sind Selbstgabe und Selbstöffnung wesentlich notwendig. So wird Wirklichkeit interpersonell und damit gefüllte Wirklichkeit. Dies bedeutet gelungene Beziehung.²

Die Öffnung zum Nächsten und zu Gott ist ein und dieselbe Dynamik, eben die des sich Öffnens. Die Erfahrung echter Beziehung öffnet somit die Gotteserfahrung. Letztere ist der Horizont, also die Ausrichtung jeder Beziehungserfahrung. Stăniloae verbindet die Transzendenzerfahrung im Blick auf Gott mit der interpersonalen Transzendenzerfahrung. Der entscheidende Sprung ist dabei die Überwindung der Verschlossenheit des eigenen Ichs als der entscheidenden Distanz. Wenn die Distanz zum Anderen die Distanz zu Gott widerspiegelt, ist also die Frage der Distanz die eigentliche Frage, nicht die Gottesfrage. Wo sich der Mensch in seiner Vordergründigkeit zur Frage wird, setzt eine Lösung an und gründet der Glaube. Spirituelles Wachstum und Wachstum in der Beziehungsfähigkeit bedingen einander.³

Stăniloae ist Realist genug, die skizzierten Zusammenhänge als eine Ausrichtung, nicht als ein moralisches Desiderat zu begreifen. Es kommt auf den beginnenden Vollzug an, bei dem immer etwas offen bleibt. Er fasst das Scheitern ins Auge, macht es aber zum Ermöglichungsort göttlicher Nähe.

Zunächst gilt aber: Es besteht die Gefahr, dass eine äußerlich nicht überwundene Distanz innere Abgründe im Menschen auftut, was so zu seiner Selbstentfremdung führen kann und letztlich zu einer Haltung geistlicher Verweigerung.⁴ Diese Selbstverschuldung lässt das menschliche Elend noch größer erscheinen – als Selbst-Nichtigkeit. Stăniloae weist jeden Gedanken weit von sich, Gott selbst könne durch eine derartige Haltung irgendwie beleidigt werden. Unterstellte man dies, dächte man zu klein von Gott. Gott ist nicht mit sich selbst beschäftigt. Gott leidet vielmehr an den gestörten menschlichen Beziehungen und daran, dass er sich dem Menschen nicht geben kann.⁵

2. Mysterium und Erfahrung

Für die weiteren Überlegungen ist es notwendig, einen für Stăniloae entscheidenden theologischen Hintergrund zu skizzieren, der für das Denken vieler ostkirchlicher Theologen kennzeichnend ist und von Gregorios Palamas (1296–1357) systematisiert worden ist: Es geht um den Versuch, die Spannung zwischen dem uneinholbaren Mysterium Gottes und seiner erfahrbaren Offenbarung in der Heilsgeschichte auszuhalten und zu umschreiben. Was sagt letztere über Gott aus und wie kann man vor diesem Hintergrund von einer tatsächlichen Gotteserfahrung sprechen, ohne das Geheimnis Gottes zu vergegenständlichen und damit zu banalisieren? Der Schlüssel dazu ist die Unterscheidung zwischen dem Wesen und dem Wirken Gottes. Für letzteres wird der Begriff «Energien» verwendet, den wir hier wörtlich nehmen dürfen: Das Im-Wirken-Sein. Dieses ist für den Menschen erfahrbar, während das Wesen Gottes völlig entzogen bleibt. Gott drückt sich in seinem Wirken als der, der er ist, aus und ist darin ganz gegenwärtig, geht darin aber nicht auf. Das, was wir als Gaben des Heiligen Geistes erfassen, ist also von Gott selbst nicht zu unterscheiden. Gott gibt sich darin selbst. Dies müssen wir bei allen folgenden Überlegungen als roten Faden im Hinterkopf behalten. Das konkrete Wirken Gottes ist Ausdruck seiner schöpferischen Freiheit, in der er sich der Schöpfung zuwendet. Es richtet sich auf die Fassungsmöglichkeiten des Adressaten aus und ist so der Inbegriff gelungener Beziehung.⁶ Liebe ist da umso größer, wo sie frei und nicht aus Notwendigkeit geschieht. Der Bezug Gottes zum Menschen ist ein Akt solcher Freiheit, was ihn umso großartiger macht. Gottes Leid an den gestörten menschlichen Beziehungen und der damit verbundenen Verweigerungshaltung ist Teil dieser Freiheit.

Was wir von Gott wissen, ist vermittelt über seine Energien, nicht aber sein Wesen. Da diese Energien mit Gott identisch sind, werden sie in der theologischen Terminologie des christlichen Ostens⁷ als «ungeschaffene

Energien» bezeichnet. Bei dieser Selbstmitteilung handelt es sich um einen freien und willentlichen Akt Gottes, also um ein Beziehungsgeschehen. Für die menschliche Beziehung bedeutet das: Ein Akt der Beziehung erfasst nicht die ganze Person als solche und ist trotzdem ihre ganze Präsenz. Auch wenn wir uns ganz dem Anderen mitteilen, bleiben wir doch mehr als das, was wir mitteilen. Es besteht eine Spannung zwischen dem einzelnen Individuum und dem von ihm ausgehenden Akt der Beziehung. Diese äußert sich in einer gewissen Angst vor dem Selbstverlust und der Selbstaufgabe. Muss der ideale Mensch auf Beziehung reduziert sein? Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht nun aber gerade in der Spannung von Individuum und Beziehung. Ich kann mich ganz einbringen und weiß dennoch um meinen nicht verlierbaren Wesenskern, der sich für mich aber erst in dem Beziehungsgeschehen wirklich herauskristallisiert. Selbsterfahrung und Selbstfindung sind also integrale Bestandteile des Beziehungswagnisses.

Die Implikation des palamitischen Ansatzes besteht in einer Entbanalisierung der theologischen und anthropologischen Rede: Sie kann ihren Gegenstand als solchen nie ausschöpfen, sondern nähert sich ihm nur an. Es besteht kein Anspruch absoluten Wissens. Es geht um aufrechte Bescheidenheit, die ansteht.

Vor diesem Hintergrund kann Stăniloae die menschliche Begrenztheit positiv fassen, wenn der Mensch sie als Chance begreift, was sie von ihrer Anlage her auch sein soll. Das Sein des Menschen ist begrenzt, damit er antworten kann. Distanz stellt sich aus dieser Perspektive als Möglichkeit der Liebe dar, als Anlass zum Dialog, und Dialog wiederum kann Zeit positiv füllen, ja setzt sie letztlich voraus.⁸

Die Möglichkeit der Begegnung von Individuen, das heißt der Grund ihrer Unterschiedenheit, liegt für Stăniloae in der Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen, allerdings nur insofern, als dieser Unterschied Beziehung ermöglicht. Die Interpersonalität der göttlichen Dreifaltigkeit ist die Voraussetzung für Raum überhaupt. Raum und Zeit setzen den Anderen voraus. Göttliche und menschliche Intersubjektivität stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang. Dem Menschen ist es in der Haltung der Kontemplation, also der schauenden Offenheit, gegeben, diese Distanz zum Anderen aufzuheben. Diese Erfahrung führt ihn in die Richtung einer Gotteserfahrung.⁹

3. Vergöttlichung als Vermenschlichung

Begegnung ist als immanente Struktur aller Wirklichkeit etwas Göttliches und damit intensivierter Welterfahrung auf dem Weg hin zur Gotteserfahrung, ermöglicht durch die Gegenwart Gottes, was die biblische Überlie-

ferung «Heiliger Geist» nennt – wenn der Mensch sich dem denn öffnet. Liebe heißt, sich selbst dem Anderen anzubieten, und das Warten auf dessen Antwort. Ganzheitlich wird die Liebe erst, wenn der Geliebte sich dem Liebenden verbindet. Eine vollkommene Liebe kann also nie das Werk eines Einzelnen sein, sondern ist ein Beziehungsgeschehen. In der unerfüllten Offenheit dieses Geschehens definiert sich Zeit, im Warten auf die Antwort des Geliebten. Zeit in ihrer positiven Offenheit ist Wachstum zur Ewigkeit.¹⁰ Insofern ist gelungene Beziehung ein Vorgeschmack der Ewigkeit, also der erfüllten Zeit, weil sie Teilhabe an den ungeschaffenen Energien Gottes bedeutet. Hier nun spricht Stăniloae in der Tradition des Ostens von der Vergöttlichung des Menschen. Dies bedeutet keine Überhöhung, da es um etwas geht, woraufhin der Mensch von seiner Natur her angelegt ist, ja so nur zu seinem Selbst findet. Das Menschliche ist das Göttliche in der Weise des Geschaffenen, zwischen Göttlichem und Menschlichem und ihren jeweiligen Energien besteht kein Widerspruch. Was das Dogma von Chalcedon über die unvermischten und ungetrennten Naturen Christi festhält, ist für Stăniloae eine grundsätzliche Aussage über das Zueinander von Gott und Mensch. Erst in der Teilnahme am Göttlichen ist der Mensch Mensch. Umgekehrt gilt, dass Gott sich in Jesus Christus in eine Welt inkarniert, die ihm nicht wesensfremd ist – «Er kam in sein Eigenes.» (Joh 1, 11).¹¹

Gelungene Beziehung bedeutet insofern Vergöttlichung, als der Mensch an der Allgegenwart Gottes teilnehmen darf, die ihm im Sinne einer geistlichen Sensibilität zur Haltung werden kann. Auch dies bedeutet keine Überhöhung oder Idealisierung des Menschen oder eine wie auch immer gearbete neue Seinsstufe, sondern Verwirklichung dessen, was schon angelegt ist, aber eben in der neuen Qualität der Beziehungswirklichkeit.

In der Beziehungsgemeinschaft realisiert der Mensch seine Gottebenbildlichkeit. Die zuvor gespürte Distanz wird nicht im Sinne einer unmittelbaren Annäherung überwunden, sondern sie wird zum Beziehungsraum, so wie ein Zwischenraum durch Licht gefüllt und das trennende Dunkel damit überwunden wird. Dieser positiv gefüllte Zwischenraum wird zum «Wir», zum «Unseren» – zum «mir» oder «meinem» kann er nicht werden. Stăniloae spricht in diesem Zusammenhang von der Vergeistlichung des Raumes.¹²

Der dem Wesen nach unüberwindliche Unterschied wird der Liebe nach überwunden. Liebe bedeutet also keinen Selbstverlust, sondern Verwirklichung des Selbstseins im Wortsinne des deutschen Wortes: Verwirklichung im Sinne der Umsetzung des in mir Angelegten, das in der Begegnung zu sich selbst findet.

4. Die entscheidende Richtung

Die Gott eigene Beziehungswirklichkeit ist die ureigenste Möglichkeit des Menschen. Beides findet auf vollendete Weise zueinander im Christusgeschehen, das aus dieser Perspektive nicht die Korrektur eines tragischen Missgeschicks darstellt, sondern etwas, was in der Schöpfung als solcher angelegt ist. Stăniloae spricht von der Liebe des Anderen als der größten überhaupt wirkenden Kraft, in der sich das Geben als ein Gewinnen manifestiert, von einer «verrückten Liebe», in der die göttliche Hypostase zu einer menschlichen Hypostase wird, also zu einer menschlichen Eigenschaft, die Gott eröffnet. Die göttliche Liebe steht dem Menschen grundsätzlich offen, und zwar von seinem Wesen her, nicht als etwas Zusätzliches, ihm Äußerliches oder Fremdes. Gott hat den Menschen grundsätzlich angenommen.¹³

Gottes Weg zum Menschen, der rote Faden der Heilsgeschichte, führt in Jesus Christus zur maximalen Annäherung, in der Gott sich selbst berührbar macht als Gott, der die Menschheit annimmt: Inkarnation ist ein Akt der Liebe im Sinne des Seins im Anderen. Stăniloae verweist in diesem Zusammenhang auf die vier Axiome der Kenosis – also der Selbstentäußerung Gottes – in der ostkirchlichen Überlieferung:

Erstens ist Gott dem Menschen durch sein Wirken (seine Energien) wirklich erreichbar.

Zweitens ist der Mensch dazu in der Lage, Ort der Gottesbegegnung und der Gottesmitteilung zu werden. Dahinter steckt das bereits skizzierte positive Menschbild des christlichen Ostens.

Drittens wird der Mensch durch das Christusgeschehen vergöttlicht, also in das göttliche Beziehungsgeschehen gehoben, und bleibt doch ganz Mensch.

Viertens ist das Göttliche von seinem Wesen her so konstituiert, dass es sich durch das Menschliche offenbaren kann.¹⁴

Die größtmögliche Nähe von Gott und Mensch erscheint hier als das christliche Proprium. Die Menschwerdung ist nicht reine Selbsterniedrigung Gottes, um beim Menschen zu sein, sondern zugleich die Erhebung des Menschen in die Gottesbeziehung. Liebe erscheint hier nicht als reiner Altruismus, sondern diese Selbsthingabe ist tatsächlich Selbstgabe: Ich bringe mich ein für den Anderen, halte mich selbst also für mitteilenswert. Es geht um ein Gespür für den Wert beider: Meines eigenen Wertes und den des Anderen.¹⁵

Die Freiheit Gottes erscheint hier als die Ermöglichung der menschlichen Freiheit. Die freiwillige Erniedrigung in der Inkarnation ermöglicht die freie Antwort. Gott begrenzt ausdrücklich seine Macht und gibt damit dem menschlichen Subjekt Freiheit zur Entwicklung. Der Gedanke einer göttlichen Allmacht bekommt damit einen positiven Aspekt, indem diese zur Chance des Menschen wird. In der ostkirchlichen Perspektive meint

Allmacht Güte. «Herr» und «Meister» sind keine Titel unbegrenzter Souveränität, sondern der Zuwendung.¹⁶ Bereits die Schöpfung stellt sich vor diesem Hintergrund als ein Akt der Kenosis, also der Selbsterniedrigung Gottes dar, da sich mit ihr von Anfang an Kategorien wie Annahme und Kindschaft verbinden, der Schöpfer immer auch der gütige Vater ist, der sich in diesem Akt seinem Geschöpf immer schon zuwendet. Der Schöpfer ist in diesem Sinne von Anfang an der Retter und Erlöser. Bestimmte Aporien, wie sie sich aus einer einseitig als absolut aufgefassten Allmacht ergeben, sind diesem Denkweg fremd.¹⁷

Die Kenosis beschreibt eine doppelte Dynamik, eine göttliche, aber auch eine genuin menschliche. Gott durchlebt das Menschliche, also auch die Zeitlichkeit, ohne dies aufzuheben. Die Vergeistlichung bzw. Vergöttlichung zeigt sich immer als wirkliche Vermenschlichung, die das Menschliche als solches nicht verändert, sondern zu sich selbst führt. Es werden Kräfte freigesetzt, die bisher nicht zum Zuge gekommen sind. Die Kenosis bedeutet daher nicht nur Schwäche, sondern auch Kraftentfaltung.¹⁸

Insbesondere das Leidensgeschehen wird von Stăniloae in diesem Kontext verortet. Gott begibt sich in die reale Geschichte des Menschen, eine Geschichte gelingender und gescheiterter Beziehung. Das Leiden gewinnt einen aktiven Aspekt, indem es zu einem Akt der Liebe wird, zu einem Sein beim Anderen, einem Akt der Solidarität und damit zu einer menschlichen Chance. Die menschliche Schwäche und die Schwierigkeiten des menschlichen Daseins machen den Menschen in der Sicht Stăniloaes zum Gottesort *par excellence*. Gott teilt diese Schwäche, er begleitet sie nicht nur. Die Schwäche des Anderen zu tragen offenbart Größe. Wiederum geht es im Blick auf Gott nicht um seine Allmacht, sondern um seine Güte. Darin offenbart sich geistliche Kraft, und Christus erscheint als Inbegriff dieser Kraft, die als fortwährendes Geistereignis in der Welt gegenwärtig bleibt.¹⁹

Die Biographie Dumitru Stăniloaes, der selber fünf Jahre in der Haft der Securitate in der täglichen Sorge um Frau und Tochter verbracht hat, macht deutlich, dass es sich hier nicht um fromme Gedanken, sondern um existenziell durchlebte Einsichten handelt.

Stăniloae verweist aus dem Blickwinkel dieser genuin ostkirchlich inspirierten Gedankengänge auf Vereinseitigungen der westlichen Theologie seit dem frühen Mittelalter. Die sich dort mit immer stärkerer Virulenz stellende Rechtfertigungsfrage bleibe dem Osten wohltuend fremd. Rechtfertigung sei keine Sache, die es einzulösen gelte, sondern ausschließlich ein Beziehungsgeschehen im Sinne der bleibenden Christusbeziehung. Dem Westen habe die Verobjektivierung der Rechtfertigungsfrage letztlich zu einer Verdinglichung des Glaubens und damit zu einer entscheidenden Voraussetzung für den zunehmenden Glaubensverlust verholfen. Hier sei eine Leidenschaft verloren gegangen.²⁰

5. Befreites Menschsein

Leben im eigentlichen Sinne geschieht nur da, wo Subjekte in Gemeinschaft treten.²¹ Folglich ist der Mensch immer nur unterwegs ins Leben, aber diesen Weg zu gehen, wird ihm von Gott ermöglicht. Selbsterfahrung und Gotteserfahrung bedingen einander. Im Christusgeschehen als dem vollendeten Beziehungsgeschehen ist nicht nur die Distanz von Gott und Mensch aufgehoben, indem Gott sie selbst ausfüllt, sondern auch die von Mensch zu Mensch, durch die Nähe Gottes zum Menschen, die jedem offen steht. Gott selbst bildet damit die Brücke von Mensch zu Mensch.²²

Dass Christus in Gemeinschaft mit allen steht, wird zu einer Chance und Möglichkeit für alle Menschen. Konkret zeigt sich dies in einer Haltung der Güte, der Milde, der Geduld und des Mitleidens. Dass Gott dabei eine gewisse Ohnmacht und Schwäche auf sich nimmt angesichts einer menschlichen Verweigerungshaltung, wird zur Chance für den Menschen.²³

Deutlich wird vor diesem Hintergrund das Ineinander des dreifachen biblischen Liebesgebotes, nicht als Kompositum, sondern als wesenhafter Aspekt ein und derselben Sache. Liebe wird hier als Hingabe ohne Verlust begriffen, als Selbstwagnis in allen drei Dimensionen.

Die Gottfähigkeit begreift Stăniloae als eine Weitung des menschlichen Bewusstseins, die mit wachsender Beziehungsfähigkeit einhergeht.²⁴ Menschwerdung bedeutet verdankte und gewagte Integrität.

Die heilende und erlösende Kraft Gottes liegt in seiner Selbstmitteilung, die Stăniloae als Selbstübergabe, also als Lebens- und Liebesgabe begreift. Gottesbegegnung und Gotteserfahrung sind folglich von Gott dem Menschen eröffnete reale Möglichkeiten des Menschseins. Sie zeigen sich konkret in der Verwandlung, also in der Heiligung des Menschen: «So erfährt sich unser Leben befreit für das eigentliche Leben, ein Leben in wirklicher Kommunikation. [...] Es ist eine Offenherzigkeit, die von großem Vertrauen in Gott und in die Menschen geprägt ist: der Mensch wagt es, aus sich heraus zu gehen und die Nähe Gottes und des Nächsten zu suchen; er tut dies auf eine Weise, dass Gott und der Nächste ihm die Tür öffnen.»²⁵

Es gibt keine wesentliche Trennung der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Alles ist Heilsgeschichte und Beziehungsgeschichte. Da Gott von seinem Wesen her dem Menschen trotzdem unbegreiflich bleibt, bleibt diese Geschichte eine offene.

Begegnung bedarf des Respekts vor dem Geheimnis des Anderen. Stăniloae verweist in der Linie des Gregorios Palamas immer auf die letzte Unbegreiflichkeit Gottes. Somit ist die Gottesbegegnung immer Einübung des Umgangs von Mensch zu Mensch in der gleichen Dynamik.

Die Befreiung des Menschen zur umfassenden Beziehungsfähigkeit und zur gelingenden Kommunikation befreit ihn zum wahren Menschsein.

Für einen Menschen, der dies wagt, gilt: «Von allen Menschen ist er der menschlichste, demütigste, zugleich aber ist er eine Gestalt mit ungewohnten, höchst überraschenden Zügen. Seine Mitmenschen entdecken in ihm und durch ihn in sich selbst, was wahres Menschsein heißt.»²⁶

Es zeigt sich eine ungekünstelte Vitalität, in der Glaube und Alltagsleben in eins fallen, der nichts Menschliches fremd ist und in der die Schöpfung zu sich selbst als Gottesort findet. Dies macht einen solchen Menschen zu einem Ort der Ruhe für seinen Nächsten und für Gott selbst, dessen Wirken hier eben an sein Ziel kommt, und darüber hinaus zu einem Ort des Friedens für die gesamte Schöpfung.²⁷ Er erwirbt die Zärtlichkeit, in jeder Kreatur Gottes Geschenk sehen zu können. Es geht um die durchaus realisierbare Idee einer umfassenden Solidarität, die nicht als Forderung erscheint, sondern als sich ausweitende Erfahrung, als eine Dynamik, die in Bewegung kommen will – durch Menschen, die ihr Personsein entdecken. Der Einzelne findet darin seinen unverwechselbaren Ort und zu sich selbst.

Bei all dem, was hier skizziert wurde, geht es Dumitru Stăniloae nicht um Gedankenspiele, sondern um wirkliche Erfahrung. Es geht um die Begegnung von Intellekt und Herz insofern, als der Intellekt in das Herz hinuntersteigen muss, um dort seine Ruhe zu finden. Das Denken wird damit zum Gebet, zur Kontemplation. Im Gebet wird das Denken zur Begegnung, was für Stăniloae Erlebnischarakter besitzt: Das Erfahren einer Gegenwart, die berühren will und als ausstrahlende Herzenswärme real wird. Für den glaubenden Menschen verwandelt sich Raum zum Begegnungsraum und Zeit verdichtet sich zu erfüllter Zeit, hier qualifiziert als Ewigkeit. Stăniloae hat dies offensichtlich selbst erfahren, und dies hat seine menschlichen Begegnungen zutiefst geprägt, wie es dankbar von denen berichtet wird, die ihm begegnet sind.²⁸

Die selbstbewusste Unaufdringlichkeit der alten rumänischen Kirchen Siebenbürgens, die von außen eher verborgen da stehen, in unmittelbarer Begegnung hinter einer Straßenecke oder auf dem Hof aufscheinen und dann von innen her sich zum Begegnungsraum weiten und in ihr Geheimnis mitnehmen, sprechen von einer durch Jahrhunderte bewahrten Erfahrung dieser Kirche: Es ist der Zusammenhang zwischen einem selbstbewussten Christentum, einem lebendigen Volksglauben und einer augenfälligen Unaufdringlichkeit. Der Mensch wird nicht beeindruckt, sondern hineingenommen. Diese Kirchen haben menschliches Maß, das Maß der Begegnung.

ANMERKUNGEN

- ¹ Im Anschluss an BASILIUS, *Homélie sur l'Hexameron*, I,5 p.G. 29/1, 13B, Paris 1968, 106.
- ² Vgl. Dumitru STĂNILOAE, *Dieu est amour. Traduction, préface et commentaire de Daniel Neeser*, Genf 1980, 55ff.
- ³ Die zahlreichen Nominalismen im Laufe dieses Textes geben den Duktus der rumänischen Begriffsbildung wieder.
- ⁴ Vgl. STĂNILOAE, *Dieu est amour* (s. Anm. 2), 77.
- ⁵ Vgl. ebd., 58-61.
- ⁶ Vgl. ebd., 29ff.
- ⁷ Vom christlichen *Osten* (rumänisch *răsărit*) zu sprechen, entspricht der Terminologie und dem ausdrücklichen Selbstverständnis Dumitru Stăniloae. Der entsprechende rumänische Begriff bedeutet auch *Sonnenaufgang*.
- ⁸ Vgl. ebd., 69.
- ⁹ Vgl. ebd., 70-76.
- ¹⁰ Vgl. ebd., 50ff.
- ¹¹ Vgl. ebd., 64ff.
- ¹² Vgl. ebd., 76.
- ¹³ Vgl. ebd., 89. Der Begriff Hypostase wird hier explizit so verwendet.
- ¹⁴ Vgl. ebd., 77.
- ¹⁵ Vgl. ebd., 44.
- ¹⁶ Vgl. ebd., 83ff.
- ¹⁷ Vgl. ebd., 86.
- ¹⁸ Vgl. ebd., 67.
- ¹⁹ Vgl. ebd., 87.
- ²⁰ Vgl. Dumitru STĂNILOAE, *Identitatea credinței*, in: Cătălin PĂLIMARU (Hg.), *Dumitru Stăniloae, teolog al profunzimilor*, Cluj Napoca 2012, 11-17, hier 14.
- ²¹ Vgl. STĂNILOAE, *Dieu est amour* (s. Anm. 2), 49.
- ²² Vgl. ebd., 79.
- ²³ Vgl. ebd., 90.
- ²⁴ Vgl. Dumitru STĂNILOAE, *Gebet und Heiligkeit*, Münsterschwarzach 1990, 9f.
- ²⁵ Ebd., 30.
- ²⁶ Ebd., 13.
- ²⁷ Vgl. ebd., 29f.
- ²⁸ Vgl. Michel EVDOKIMOV, *Părintele Stăniloae, o personalitate luminoasă*, in: PĂLIMARU (Hg.), *Stăniloae* (s. Anm. 20), 57-58.

ABSTRACT

Self-discovery and the Mystery of Encounter: An Orthodox Perspective. In encountering the divine mystery, the human capacity for relationship is renewed. Love of God and love of each other conform to the same life in the Holy Spirit, which leads to the center of the human's personality. Stăniloae draws on the tradition of the Christian East and shows its direct anthropological and social relevance in our day, not in the sense of a moral demand but as a direct consequence of theological reflection and experience.

Keywords: Dumitru Stăniloae – anthropology – encounter – self – Orthodox Church